ΛΟΓΟΣ

1-1910-11

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DAVIS
Digitized by Google

Digitized by Google

Organisation: Der Logos soll von einer internationalen Kommission geleitet werden, die sich in nationale Redaktionen gliedert.

Die deutsche Redaktion

wird gebildet von Richard Kroner, Freiburg i. B.; Georg Mehlis, Freiburg i. B.; Arnold Ruge, Heidelberg (vgl. Notiz auf Seite 418).

Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig nur eine

russische Ausgabe

unter Mitwirkung von S. Frank, J. Grews, Th. Kistiakowski, A. Lappo-Danilewsky, N. Lossky, P. Struve, A. Wwedensky, W. Wernadsky, Th. Zielinsky herausgegeben von der russischen Logos-Redaktion: S. Hessen, E. Mettner, F. Steppuhn.

Es besteht jedoch die Absicht, in absehbarer Zeit weitere nationale Redaktionen zu begründen, und schon jetzt haben außer den namhaften deutschen und russischen Mitarbeitern führende Gelehrte anderer Länder ihre Mitwirkung zugesagt, so u. a. Henri Bergson und Emile Boutroux für Frankreich, Benedetto Croce und Bernardino Varisco für Italien, Hugo Münsterberg und Josiah Royce für Amerika.

Anfragen und Beiträge sind zu richten an den geschäftsführenden Redakteur der deutschen Logosausgabe: Privatdozent Dr. philos. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Zasiusstr. 74.

Digitized by Google

Digitized by Google

LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Georg Mehlis

Band I 1910/11.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1910/11.

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright 1911 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
»Logos«	I
Vom Begriff der Philosophie. Von Heinrich Rickert (Freiburg i. B.)	1
Wissenschaft und Philosophie. Von Émile Boutroux (Paris)	35
Zur Metaphysik des Todes. Von Georg Simmel (Berlin)	57
Ueber die sogenannten Werturteile. Von Benedetto Croce (Neapel)	71
Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von »richtig« und »wahr« in der Sprachwissenschaft. Von Karl Vossler (Würzburg)	83
Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. Von Leopold Ziegler (Karlsruhe)	95
Henri Bergson. Von Richard Kroner (Freiburg i. B.)	125
Aus der Einführung in die russische Logos-ausgabe	151
Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Von Ernst Troeltsch (Heidelberg)	165
Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus Von Wilhelm Windelband (Heidelberg)	186
Das Subjekt und die Wirklichkeit. Von Bernardino Varisco (Rom)	197
Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur. Von Georg Simmel (Berlin)	207
Wilhelm Meisters Wanderjahre, ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Von Jonas Cohn (Freiburg i. B.)	228
Gefahren modernen Denkens. Von Karl Joël (Basel)	257
Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. Von Friedrich Steppuhn (Moskau)	261
Philosophie als strenge Wissenschaft. Von Edmund Husserl (Göttingen)	289
Ueber einige grundlegende Motive im nationalökonomischen Denken. Von Peter von Struve (St. Petersburg)	342
Die Erkenntnis der Dinge an sich. Von Hans Cornelius (Frankfurt a. M.)	361
Wagner. Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks. Von Leopold Ziegler (Karlsruhe)	371
Zur Psychologie der Systeme. Von Hermann Graf Keyserling (Rayküll)	405

Digitized by Google

Notizen:

	Seite
Otto Liebmann. — Karl Hillebrand	159
Th. Gomperz „Griechische Denker". — G. Gotthardt „Bolzanos Lehre vom »Satz an sich«"; H. Bergmann „Das philosophische Werk Bernard Bolzanos"	160
B. Croce „Filosofia dello spirito"	161
W. Windelband „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie". — Ch. Lalo „Esquisse d'une esthétique musicale scientifique"	162
Hegels sämtliche Werke, herausgegeben von O. Weiss. Bd. II. — Meister Eckehards Schriften, übersetzt von H. Büttner	163
B. Kerschensteiner „Grundfragen der Schulorganisation"; F. Wyneken „Neue Schulgesinnung"; F. W. Förster „Sexualethik und Sexualpädagogik"	283
B. Kern „Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens"; „Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung"; „Das Erkenntnisproblem und seine kritische Lösung". — H. Rickert „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"	284
E. Meyerson „Identité et réalité". — Dilthey	285
B. Varisco „I massimi problemi"	287
L. Ziegler „Das Weltbild Hartmanns". — Fünftes Preisausschreiben der Kantstudien	288
G. Bäumer „Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts"	415
S. Hessen „Individuelle Kausalität"	416
„Critik der reinen Vernunft", anastatischer Neudruck der Erstauflage. — E. Cassirer „Substanzbegriff und Funktionsbegriff"	417
Redaktionelle Notiz	418

Digitized by Google

Vom Begriff der Philosophie.

Von

Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).

Weshalb reden die Philosophen soviel von dem Begriff ihrer Wissenschaft, statt wie andere Forscher an die Bearbeitung ihrer Probleme zu gehen? Nicht einmal über ihren Gegenstand sind sie einig!

Sollte diese oft ausgesprochene Verwunderung eine Mißbilligung einschließen, so ist sie nicht berechtigt. Freilich, in den anderen Wissenschaften besteht Ungewißheit über den Gegenstand nur ausnahmsweise, wenn neue Disziplinen entstehen oder neue Entdeckungen die Grenzen der alten Disziplinen verwischen. Aber diesen Vorzug verdanken die Einzelwissenschaften nur dem Umstande, daß sie Einzelwissenschaften sind, d. h. sich auf Teile der Welt beschränken. Die Philosophie, die das Ganze zu ihrem Gegenstande zu machen hat, ist in einer anderen Lage. Da die Spezialforschung Teile desselben Ganzen behandelt, muß mit ihrer Entwicklung und Ausbreitung der Begriff der Philosophie, die ursprünglich alle Wissenschaften einschloß, wechseln, und außerdem lassen sich nur von Teilen der Welt vor ihrer eingehenden Untersuchung Begriffe bilden, die bestimmt genug sind, um das Gebiet einer Wissenschaft eindeutig abzugrenzen. Was das Weltganze ist, gehört zu den Fragen, die erst von der Philosophie selbst beantwortet werden können. So werden dieser Wissenschaft einerseits fortwährend alte Probleme abgenommen, und andererseits wachsen ihr aus einer Entwicklung des Weltbegriffes neue Probleme zu. Darum muß immer wieder die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie auftauchen. Was ist unter der »Welt« zu verstehen? Welche Aufgaben haben ihr gegenüber die Einzelwissenschaften? Welches Problem stellt uns die Welt, wenn wir auf das Ganze achten, und worin besteht daher die eigentlich philosophische Arbeit? Einen kleinen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen versuchen die folgenden Bemerkungen zu geben.

Digitized by Google

I.

Subjekt und Objekt.

Daß die Philosophie das All zu erforschen und schließlich das zu erreichen hat, was wir mit einem nicht sehr bezeichnenden, aber schwer zu entbehrenden Worte »Weltanschauung« nennen, sollte nicht bestritten werden. Nur die Wissenschaft, die sich die denkbar umfassendste Erkenntnisaufgabe stellt, verdient den Namen der Philosophie. Nur so läßt sie sich überhaupt gegen die Einzelwissenschaften abgrenzen. In dieser einen einzigen Hinsicht ist ihr Begriff konstant. Daß manche Zeiten ein Weltproblem nicht kannten, beweist nur, daß sie unphilosophisch waren. Worin nun aber dieses Weltproblem besteht, kann man dadurch klar legen, daß man auf einen Doppelsinn des Wortes Welt hinweist. Wer über die Welt nachdenkt, bringt dabei sich selbst in einen Gegensatz zu ihr. Ich und die Welt, sagen wir und verstehen dann unter Welt offenbar noch nicht das Ganze, sondern nur einen wenn auch noch so großen Teil. Außerdem aber soll ja die Welt gerade die Totalität bedeuten, die Alles, also auch mich und die Welt im engeren Sinne umfaßt, und auf diesen weiteren Weltbegriff ist die Philosophie gerichtet. In dem Verhältnis des Ich zur Welt steckt somit das Weltproblem. Dies Verhältnis können wir auch als das von Subjekt und Objekt bezeichnen und versuchen, Alles, woraus die Welt in der weitesten Bedeutung des Wortes besteht, unter diese beiden Begriffe zu bringen. Dann hat die Philosophie zu fragen, wie Subjekt und Objekt in einem einheitlichen Weltbegriffe aufgehen. Die Antwort hierauf muß eine »Weltanschauung« geben, die uns über unsern Platz im Weltganzen aufklärt.

Für eine Lösung des Weltproblems bieten sich unter dieser Voraussetzung zwei Wege. Man kann entweder das Weltganze vom Objekt aus begreifen, also dadurch zur Einheit kommen, daß man das Subjekt gewissermaßen in die Objektwelt hineinzieht, oder man kann umgekehrt das Subjekt zugrunde legen und dann in einem allumfassenden Weltsubjekt die Objekte finden. So entstehen zwei einander entgegengesetzte Weltanschauungen, die wir mit farblosen, aber in diesem Zusammenhange eindeutigen Ausdrücken als objektivierende und subjektivierende Philosophie bezeichnen können, und es dürften die meisten der philosophischen Streitfragen, die immer von neuem auftauchen, auf den so verstandenen Gegensatz des Objektivismus und des Subjektivismus als den letzten Grund des Streites zurückzuführen sein. Wir müssen versuchen, zu zeigen, wie dieser Gegensatz zu bilden ist, damit er wirklich das denkbar umfassendste Welt-

Digitized by Google

problem enthält, und auf welchem Wege man hoffen darf, zu einer Versöhnung des Weltgegensatzes vorzudringen.

Zu einer objektivierenden Weltanschauung werden die neigen, die an dem Verfahren der Einzelwissenschaften orientiert sind. Daß man die Körper nur als Objekte erkennen kann, scheint selbstverständlich, und auch mit dem Seelenleben steht es, wie die moderne Psychologie gezeigt hat, nicht anders. Sie kennt keine Seele mehr sondern nur noch psychische Vorgänge, und will man diese wissenschaftlich beschreiben oder erklären, so müssen sie wie jede andere Wirklichkeit objektiviert werden.. Wir kennen nun aber nur physisches und psychisches Sein. In diesen Unterschied löst sich also der Gegensatz von Objekt und Subjekt auf, und damit scheint auch die Frage nach dem Weltbegriff entschieden. Was für alle Teile gilt, muß für das Ganze gelten, das aus diesen Teilen besteht. Die Welt begreifen heißt also, sie als Welt der Objekte begreifen und das Subjekt, diesen Komplex psychischer Vorgänge, als Objekt den andern Objekten einordnen. Das wird besonders deutlich, wenn man daran denkt, daß die höchste Aufgabe der Erkenntnis die Erklärung eines Vorganges aus seinen Ursachen ist. Dann läßt sich die objektivierende Weltanschauung auch erkenntnistheoretisch begründen. Kausalzusammenhänge sind, wie man sie auch sonst auffassen mag, jedenfalls in der Zeit verlaufende Ketten von Objektwirklichkeiten. Was sich der Einordnung in sie nicht fügt, entzieht sich damit zugleich der Wissenschaft überhaupt. Der einzig wissenschaftliche Weltbegriff kann daher nur der eines kausalen Zusammenhanges von Objekten sein. Die Subjekte sind nichts als dessen Glieder, also Objekte wie alles andere.

Eine Opposition gegen diesen Objektivismus wird nach der Meinung seiner Vertreter nur dann entstehen, wenn man den Begriff des Objektes zu eng faßt. Selbstverständlich hat die objektivierende Philosophie mit Materialismus nichts zu tun. Das psychische Leben wird in seiner Eigenart voll anerkannt. Nur darauf kommt es an, daß jeder seiner Teile ebenso wie das Ganze, das wir »Seele« nennen, sich als kausal bestimmt in eine Objektwirklichkeit einfügen läßt. Auch braucht ferner diese Weltanschauung keinen naturalistischen Charakter zu tragen, d. h. die Wirklichkeit der Natur gleichzusetzen, sondern sie ist sowohl mit einer geschichtlichen als auch mit einer religiösen Auffassung vereinbar. Das erste wird klar, sobald man Kausalität und Naturgesetz nicht zusammenfallen läßt. Dann sind die Kausalreihen ebensogut individualisierend als einmalige historische Entwicklungsgänge wie generalisierend als stets wiederkehrende und sich gleich bleibende Natur zu betrachten. Was die Religion anbetrifft,

Digitized by Google

so schließt der Objektivismus nur einen Subjekt-Gott aus, der als Wirklichkeit neben der Objektwelt steht. Suchen wir dagegen Gott in der Wirklichkeit selbst, in der Natur oder in der Geschichte, so steht dem nach den Prinzipien des Objektivismus nichts im Wege. Und verdient nicht nur ein solcher Gott, in dem wir alle leben und weben und sind, diesen Namen? »Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße?« Der Objektivismus ist demnach nicht nur die einzige wahrhaft wissenschaftliche und »objektive« Weltanschauung sondern auch die einzige, die unsere richtig verstandenen »subjektiven« Gemütsbedürfnisse befriedigt. Im Panpsychismus und im Pantheismus wird z. B. der Objektivismus glauben, das letzte Wort der Philosophie gesprochen zu haben, und meinen, daß wir vernünftigerweise gar nichts anderes erstreben können, als mit unserem subjektiven Einzeldasein in diesem großartigen beseelten und göttlichen Objektzusammenhange aufzugehen.

Trotzdem wollen viele Denker sich bei einer noch so groß und weit ausgestalteten Objektwelt nicht begnügen. Die Objekte sind nach ihrer Ansicht überhaupt keine in sich ruhenden Wirklichkeiten sondern abhängig vom Subjekt, und in diesem allein können wir daher die Wahrheit und das Wesen finden. Zunächst läßt sich gerade die erkenntnistheoretische Begründung, die der Objektivismus versucht, gegen ihn kehren. Falls es richtig ist, daß die Einzelwissenschaften alles, um es wissenschaftlich begreifen zu können, in einen Kausalzusammenhang einordnen müssen, so liegt das nur daran, daß die Kausalität eine Form des erkennenden Subjektes ist, und nur für dieses Subjekt ist daher die kausal bestimmte Objektwirklichkeit vorhanden. Sie ist bloße »Erscheinung«, gewissermaßen die Außenseite der Welt. Die Einzelwissenschaften mögen sich damit zufrieden geben, sie objektivierend zu beschreiben, zu berechnen oder irgendwie zu erklären. Die Philosophie, die Welterkenntnis sucht, kann sich darauf nie beschränken. Das hieße das Subjekt vergessen. Auch wenn man glauben sollte, daß das Wesen, wie es an sich ist, nicht eigentlich erkannt werden kann, weil das Innenleben ebenfalls nur als Erscheinung zugänglich ist, so wird dadurch an dem phänomenalen Charakter aller Objekte gewiß nichts geändert. Im übrigen jedoch sind die Bedenken gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis des Wesens nur so lange berechtigt, als man unter Erkenntnis die objektivierende Erkenntnis versteht. Das aber ist ganz einseitig, ja oberflächlich. Wir haben eine unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit, sobald wir nur den Blick auf uns selbst richten. Nach innen geht der geheimnisvolle Weg, der das Weltgeheimnis entschleiert. Wir dürfen nicht objektivierend um die Dinge bloß herumgehen,

Digitized by Google

sondern wir müssen mitten in sie hinein, und die Pforte, die wir zu diesem Zwecke zu durchschreiten haben, liegt allein im Ich.

Nachdem der Subjektivismus so sein Erkenntnisprinzip gerechtfertigt hat, kann er das Weltprinzip auch positiv zu bestimmen suchen und zeigen, daß er überall zu dem entgegengesetzten Resultat kommt wie die objektivierende Tendenz. Eine Form des Subjektivismus ist dabei besonders wichtig. Wir selbst, lehrt sie, erfassen uns unmittelbar als Wille, als Zwecksetzung, als lebendige Tat. Darin haben wir den schroffsten Gegensatz zu einem bloßen Objektzusammenhang, und darin allein dürfen wir das Wesen der Welt suchen. Der Objektivismus zerstört dies elementare Leben, das immer neu und frisch aufquillt, diese schöpferische Entwicklung, und läßt alles in einem toten Kausalmechanismus erstarren. Er vernichtet den Willen, wenn er ihn in einen Komplex von Vorstellungsassoziationen oder in irgend einen bloßen Ablauf von psychischen Ereignissen verwandelt. Wir dürfen nicht in dieser Weise »intellektualistisch« sondern müssen »voluntaristisch« denken. Indem der Objektivismus das Subjekt einem Objektzusammenhang einzwängt, macht er uns zu Automaten. Er weiß nichts von der Unmittelbarkeit des spontanen persönlichen Ichlebens. Gegen diesen Passivismus bringt die subjektivierende Weltanschauung das Aktivitätsprinzip und die Freiheit zu ihrem Recht. Es gibt überhaupt keine toten Dinge sondern nur lebendige Handlungen. Sie allein sind das Wirkliche. Der Objektivismus kennt daher keine wahre Wirklichkeit. Vom unmittelbaren Erlebnis des Ich aus ist endlich, um nur dies noch zu erwähnen, auch allein eine religiöse Weltanschauung möglich, die der Objektivismus mit Unrecht für sich in Anspruch nimmt. Der Objektgott, von dem er redet, ist kein Gott. Nur die freie, weltumfassende, lebendige, schöpferische Persönlichkeit, die die Objekte als ihre Aeußerlichkeit aus sich entläßt und mit ihnen schaltet, verdient den Namen des höchsten Wesens. Der Gott des Objektivismus ist eine tote und abstrakte »Substanz«, zu der man ein religiöses Verhältnis nur durch Inkonsequenzen gewinnen kann.

Diese Andeutungen mögen zur Klarlegung des Hauptgegensatzes genügen. Sie zeigen zugleich, daß eine lange Reihe von philosophischen Streitfragen mit ihm zusammenhängt. Den Kampf des Intellektualismus mit dem Voluntarismus, des Passivismus mit dem Aktivismus, des Determinismus mit der Freiheitslehre, des Pantheismus mit dem Theismus haben wir bereits erwähnt. Daß auch die Gegensätze des Mechanismus zur Teleologie, des Dogmatismus zum Kritizismus, des Empirismus zum Rationalismus, des Psychologismus zum Apriorismus, des Nominalismus zum Realismus, des Naturalismus zum

Digitized by Google

Idealismus oder irgend einem anderen Supranaturalismus aufs engste mit diesem Gegensatz verknüpft sind, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Nur das letzte Motiv, das diesen Streitfragen zugrunde liegt, und durch das viele veranlaßt werden, dem Objektivismus den Charakter einer Weltanschauung überhaupt abzusprechen, müssen wir noch etwas besser verstehen.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir von einer »Weltanschauung« reden? Wir wollen in der Tat durch sie nicht nur die Ursachen kennen lernen, die uns und alle anderen Dinge hervorbringen, und so alles in seiner kausalen Notwendigkeit erklären, sondern wir wollen auch ein Weltverständnis gewinnen, das, wie man zu sagen pflegt, uns den »Sinn« unseres Lebens, die Bedeutung des Ich in der Welt kennen lehrt. Deswegen allein wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt zum Weltproblem. Sinn und Bedeutung aber und ihr Verständnis sind etwas anderes als Sein und Wirklichkeit und ihre Erklärung. Nach Sinn und Bedeutung fragen, heißt in letzter Linie Richt- und Zielpunkte auch für unsere Stellungnahme zur Welt, für unser Wollen und Handeln suchen. Wohin streben wir eigentlich? Was ist der Zweck dieses Daseins? Was sollen wir tun? Es mag Denker geben, die meinen, daß solche Fragen nicht in die Wissenschaft gehören. Aber davon müssen wir hier, wo es sich um den allgemeinsten Begriff der Philosophie handelt, absehen. Es ist Tatsache, daß nahezu alle großen Philosophen der Vergangenheit auch die Frage nach dem Sinn des Lebens mehr oder weniger ausdrücklich gestellt haben, und daß die Antwort, die sie hierauf fanden, sogar das für ihre »Weltanschauung« eigentlich Charakteristische war. Abgesehen davon wäre es eine unzuläßige Willkür, solche Fragen aus der Philosophie auszuschließen. Selbst wenn bisher noch niemand sie aufgeworfen hätte, müßte die Philosophie es jetzt endlich tun. Sie hat als Philosophie nach allem zu fragen, wonach ernsthaft gefragt werden kann, und worauf andere Wissenschaften keine Antwort geben wollen.

In diesem Bedürfnis nach Weltanschauung, die mehr als Wirklichkeitserklärung ist, steckt der letzte Grund, warum man sich mit dem Objektivismus nicht begnügt. Er kann in der Tat nie mehr sagen, als daß dies oder jenes so ist oder sein muß. Ja, noch mehr, die Einordnung des Subjekts in den Kausalzusammenhang der Objekte scheint den Gedanken an etwas, das unserm Leben Wichtigkeit, Tiefe, Größe verleiht, geradezu aufzuheben. Der Objektivismus, der das Subjekt vernichtet, macht dadurch die ganze Welt zu einem völlig gleichgültigen Sein und Geschehen, nach dessen Sinn zu fragen nicht mehr möglich ist. Nur vom Subjekt aus ist das Problem des Sinnes,

Digitized by Google

den die Welt hat, in Angriff zu nehmen. Nur für das Subjekt und durch das Subjekt bekommt die Wirklichkeit eine Bedeutung. Darum betont der Subjektivismus den Willen und seine Zielstrebigkeit, darum sträubt er sich gegen die Auffassung des Seelenlebens als eines bloßen Vorstellungsverlaufes, darum hebt er die Aktivität des Ich hervor und faßt die Welt als Tat, weil so allein eine Welt entsteht, die uns vertraut ist, die uns zu einer Heimat zu werden vermag, in der wir wirklich leben und handeln können. Nur zu einer solchen Welt gewinnen wir ein innerliches Verhältnis, nur von dieser Welt können wir sagen, daß wir sie verstehen. Nur sie ist Fleisch von unserem Fleisch und Geist von unserem Geist. Je mehr dagegen die objektivierende Tendenz fortschreitet, desto mehr entfremdet sie uns die Welt und vernichtet schließlich das Vertrauteste, wie Willen und Tat. Man muß geradezu sagen: je besser der Objektivismus die Welt erklärt, umso unverständlicher macht er sie. Wir verstehen schließlich unser eigenes Ich nicht mehr, wenn wir es denken sollen als einen bloßen Ablauf von psychischen Ereignissen. Aus dem unmittelbar Erlebten und Bekannten wird ein blasses, unheimliches Gespenst, eine stumpfe blöde Weltmaschinerie. Kurz, der Objektivismus, der einen alles umfassenden Weltbegriff zu bilden unternimmt, ist der Feind jeder wirklichen »Weltanschauung«, weil er alles persönliche Leben zerstört, das in Freiheit und unter Verantwortung auf selbst gesetzte Ziele hinarbeitet und in dem Sinne dieses Lebens eine Gewißheit besitzt, die jeder Objektivierung spottet. Nur der Subjektivismus gibt uns wirklich einen einheitlichen Weltbegriff, in dem wir Aufschluß erhalten über unsern Platz in der Welt, während der Objektivismus das Weltproblem verschärft, die Kluft zwischen Leben und Wissenschaft immer mehr erweitert.

Wenn wir den Kernpunkt des Streites so verstehen, so haben wir damit die besten Gründe aufgedeckt, welche der Subjektivismus für sich anführen kann. Die objektivierende Weltanschauung vermag in der Tat den Sinn unseres Lebens nicht zu deuten. Die Welt als reines Wirklichkeitsobjekt ist absolut sinnlos. Das sollte man nicht bestreiten. Auf eine Sinnesdeutung aber dürften wir in der Philosophie erst dann verzichten, wenn unwiderleglich dargetan wäre, daß sie mehr als Erklärung aus den Ursachen unter keinen Umständen geben kann. Daraus, daß der Objektivismus dazu nicht imstande ist, folgt noch gar nichts. Er müßte uns erst beweisen, daß die Welt einen Sinn überhaupt nicht hat, und dieser Beweis kann ihm nie gelingen, weil das ebenfalls eine Deutung des Weltsinnes, nur mit einem negativen Vorzeichen, wäre. Wir würden niemals begreifen, wie es in einer reinen Objektwelt auch nur zum Bewußtsein ihrer

Digitized by Google

Sinnlosigkeit kommen könnte. Die konsequente Durchführung der Objektivierung zwingt zu völliger Enthaltsamkeit in diesen Fragen, zum Verzicht auf eine negative ebenso wie auf eine positive Antwort. Vollends ist daher der Objektivismus verloren, wenn er, wie in den Formen des Panpsychismus oder Pantheismus selbst versucht, mehr als bloße Erklärung zu geben und der Welt einen religiösen oder sonst irgend einen Sinn beizulegen. Die Kausalketten von Objekten, aus denen die Welt bestehen soll, erschöpfen sich völlig in ihrem Sein, und ihre treibenden Kräfte sind nichts weniger als göttlich. Die Objektvergottung, wie sie heute noch an der Tagesordnung ist und sich bis auf physikalische Hilfsbegriffe erstreckt, kann in der Tat nur als Verworrenheit und Gedankenlosigkeit gelten. Hier liegt also die starke Seite der subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung. Durch solche Argumente zieht sie immer von neuem die Denker in ihren Bann.

Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache. Hat deswegen schon der Subjektivismus Recht, weil der Objektivismus keine »Weltanschauung« zu geben vermag? In der Form, in der er gewöhnlich auftritt, ist auch er mit Mängeln behaftet, die ihn wissenschaftlich bloßstellen, ja prinzipiell unfähig machen, das zu geben, was er verspricht, und dessen Fehlen er beim Objektivismus tadelt.

Zunächst muß seine erkenntnistheoretische Begründung die schwersten Bedenken erregen, wenn sie die Objektwirklichkeit zur bloßen Erscheinung herabsetzen will. Was ist denn jenes Subjekt, für das allein es Objekte geben soll? Es ist, wenn es in einwandsfreier Weise erkenntnistheoretisch und nicht willkürlich metaphysisch aufgefaßt wird, selbst keine Wirklichkeit oder gar die wahre Wirklichkeit, sondern lediglich eine logische Form, ein Begriff, der für die Erkenntnistheorie wertvoll und wichtig sein mag, von dem aus man aber niemals auf eine absolute Realität schließen darf, im Vergleich zu der dann die gesamte empirische Wirklichkeit nur einen phänomenalen Charakter trägt. Die Gegenstände, mit denen die Naturwissenschaften und die Psychologie, die Geschichte und die andern Kulturwissenschaften es zu tun haben, und die sie generalisierend oder individualisierend behandeln, sind die »wahren« Wirklichkeiten. Ihnen auf Grund des rein logischen und formalen Satzes, daß jedes Objekt für ein Subjekt da ist, den Charakter der Realität absprechen und sie zur bloßen Außenseite der Welt degradieren, heißt eine phantastische Metaphysik treiben, die konsequent zu Ende gedacht zum Solipsismus führt. Die wirklichen Subjekte sind in derselben Weise wirklich wie die Objekte. Jede Behauptung, sie seien das »Wesen«, und die Objekte nur die »Erscheinungen«, ist unzulässig.

Erkennt aber die subjektivierende Betrachtung die Objekte der

Digitized by Google

Einzelwissenschaften als Realitäten an, so ist sie dauernd in Gefahr, mit der Spezialforschung in Konflikt zu kommen. Von dieser kann die Wirklichkeit nur ojektivierend behandelt werden, und jede Einheit der Weltanschauung ist gestört, wenn dasselbe Material zwei sich ausschließenden Auffassungen unterworfen wird. Das führt entweder zu einer wissenschaftlich unerträglichen doppelten Wahrheit oder, wenn die Prinzipien der Ursachenerforschung nicht respektiert werden, zu einer Verwirrung der Spezialwissenschaften. Der Vitalismus, der im körperlichen Dasein das Wirken von Zwecken, also von etwas Psychischem behauptet, und damit jede Auffassung der Organismen als rein physischer Gebilde ausschließt, oder die Annahme des freien Willens als eines ursachlosen, jede Erklärung des psychischen Seins störenden Vorgangs, sind abschreckende Beispiele solcher subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung, die sich leicht häufen ließen. Die Einzelwissenschaften werden eine derartige Philosophie stets bekämpfen, und sie können eines schließlichen Erfolges sicher sein. Der Subjektivismus in dieser Gestalt ist gewiß nicht geeignet, einen einheitlichen Weltbegriff zu schaffen. Er führt einen aussichtslosen Kampf gegen die Grundlagen, auf denen die Spezialforschung ihre besten Erfolge erzielt hat.

Noch mehr aber spricht gegen diesen Subjektivismus etwas anderes. Sogar wenn es keine Wissenschaften gäbe, die nur durch eine objektivierende Betrachtung der Wirklichkeit vorwärts kämen, was wäre dann durch die subjektivierenden Prinzipien des Voluntarismus und Aktivismus erreicht? Lassen sich dadurch, daß wir die Welt als Tat denken, auch nur die Gemütsbedürfnisse befriedigen, die zu einer Bekämpfung der Einordnung des Subjekts in den Objektzusammenhang getrieben haben? Gewiß nicht, denn mit Wille und Tat allein ist für die Weltanschauung noch garnichts gesagt. Das erst ist entscheidend, von welcher Art die Zwecke und Ziele sind, in deren Dienst der Wille und die Tat stehen. Wo wir Weltanschauung verlangen, die uns sagt, was die Welt bedeutet, da fragen wir, wenn wir uns richtig verstehen, danach, ob unser Leben Wert hat, und was wir tun sollen, damit es wertvoll wird. Sind die Ziele und die Zwecke des Subjektes wertlos, dann geben sie unserm Dasein keinen Sinn. Das beste Argument des Subjektivismus gegen den Objektivismus ist, daß dieser die Welt entwertet. An dieser Entwertung ändert die subjektivierende Philosophie, die wir bisher betrachtet haben, für sich allein noch nichts. Auch als Wille und als Tat bleibt die Welt uns unverständlich wie die Objektwirklichkeit, so lange wir die Werte dieses Willens und die Güter, welche diese Tat hervorbringt, nicht kennen. Auch der Begriff der schöpferischen Entwicklung ist für die

Digitized by Google

Weltanschauung leer und nichtssagend, solange er sich nicht mit einer Wertsteigerung in Verbindung bringen läßt. Der voluntaristische Subjektivismus unterliegt einer leicht zu durchschauenden Täuschung. Er glaubt, der Welt eine Bedeutung zu geben, wenn er die Subjektkategorien auf das Ganze der Wirklichkeit ausdehnt. Als ob durch eine solche gewissermaßen quantifizierende Betrachtung etwas erreicht würde! Ein allumfassendes Welt-Ich kann ebenso wertlos und nichtig sein wie irgend ein beliebiges individuelles menschliches, allzumenschliches Subjekt. Darum sagt uns der Subjektivismus über den Sinn des Lebens nicht mehr als der Objektivismus.

Dies soll nicht heißen, daß hiermit die subjektivierende Philosophie in jeder Form abgetan ist, und daß alle die Fragen ihren Stachel verloren haben, die aus der restlosen Einordnung des Ich in den Zusammenhang der Objekte entstehen. Im Gegenteil, wenn es auch bei der Frage nach dem Sinn des Lebens zuerst auf die Werte ankommt und auf das, was wir tun sollen, so wird man doch hierbei allein nicht stehen bleiben können sondern auch weiter fragen müssen, wie das Subjekt als bloßes Objekt unter Objekten zu den Werten, die seinem Leben Sinn geben, Stellung nehmen kann, und wie das Leben und die Werte mit einander verknüpft sind. Zuletzt taucht also gewiß auch das Problem der Wertverwirklichung auf, und dabei scheinen dann Begriffe wie Wille und Tat von neuem wesentlich. Aber das Bedürfnis nach einer subjektivierenden Auffassung entspringt dann eben nur aus dem Wertproblem, und darauf allein kommt es hier zunächst an. Die Geltung des Wertes bleibt unter allen Umständen für die Frage nach dem Sinn des Lebens das Primäre. Wille und Tat kommen später. Weltanschauung als Weltverständnis kann nie aus einem bloßen Subjektverständnis sondern nur aus einem Wertverständnis entspringen. Erst wenn wir der Werte gewiß sind, wird das Subjekt, das zu diesen Werten Stellung nimmt, wichtig. Wer den Objektivismus bekämpft, weil er den Sinn des Lebens vernichtet, erreicht dadurch allein noch garnichts, daß er das Subjekt aus dem Objektzusammenhange heraushebt. Das ist etwas Negatives. Ein so gewonnener Weltbegriff mit seinem Voluntarismus, Aktualismus und Freiheitsprinzip ist mit Rücksicht auf die Weltanschauungsprobleme noch ganz leer. Ob wir die Objektwirklichkeit absolut setzen oder sie in den Rahmen eines Weltsubjektes einspannen, ob wir das Weltobjekt oder die Welttat an den »Anfang« bringen, das macht für den Wert der Welt nichts aus. Das Subjekt muß positiv verankert werden, wenn wir eine Deutung des Lebenssinnes gewinnen wollen, und der Grund, den wir dazu brauchen, kann nur ein Reich der Wertgeltungen, niemals aber die Wirklichkeit des Subjektivismus sein.

Digitized by Google

II.

Wert und Wirklichkeit.

So sehen wir, daß bei der Lösung des Weltanschauungsproblems sowohl der Objektivismus als auch der Subjektivismus in der bisher betrachteten Form versagt, und der Grund dafür liegt auf der Hand. Ihr Weltbegriff ist nicht weit genug. Beide kennen nur Wirklichkeiten, und mögen wir die Wirklichkeit noch so umfassend denken, so ist sie doch immer nur ein Teil der Welt. Außer den Wirklichkeiten gibt es Werte, deren Geltung wir verstehen wollen. Erst diese beiden Reiche zusammen machen das aus, was den Namen der Welt verdient, und dabei ist vor allem darauf zu achten, daß die Werte, die wir so den Wirklichkeiten gegenüberstellen, nicht etwa selbst als Wirklichkeiten anzusehen sind. Wir werden dies am besten begreifen, wenn wir auf die Verknüpfung der Werte mit den Wirklichkeiten achten und wieder daran denken, daß die Wirklichkeit aus Objekten und Subjekten besteht.

Es gibt Objekte, die, wie man sagt, Wert haben, oder an denen Werte haften, und die man dann selbst auch Werte nennt. Ein Kunstwerk z. B. ist eine solche Objektwirklichkeit. Aber man kann leicht einsehen, daß der Wert, der an ihm haftet, nicht etwa mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt. Alles Wirkliche an einem Bilde, die Leinwand, die Farben, der Lack, gehört nicht zu den Werten, die mit ihnen verknüpft sind. Wir wollen daher solche mit Werten verknüpfte Objektwirklichkeiten »Güter« nennen, um sie von den an ihnen haftenden Werten zu unterscheiden. Auch die wirtschaftlichen »Werte«, von denen die Nationalökonomie spricht, sind dann nicht Werte sondern Güter, und ebenso kann in anderen Fällen die Scheidung von Gut und Wert nicht schwer sein.

Außerdem ist der Wert jedoch mit einem Subjekt verknüpft, das Objekte wertet, und man kann nun meinen, daß eine Wirklichkeit nur dadurch zum Gut, ein Bild also nur dadurch zum Kunstwerk wird, daß Subjekte ihm einen Wert beilegen. Fällt darum der Akt der Wertung, durch den dies geschieht, mit dem Wert selbst zusammen? Man ist vielfach geneigt, auch diese Frage zu bejahen, oder man wird doch höchstens Wert und Wertung so von einander trennen wollen, wie man im »Gefühl« die Lust oder den Schmerz von dem Akte des Fühlens trennt. Wie es Lust nur gibt, insofern sie gefühlt wird, so gäbe es dann Werte nur, insofern Subjekte sie werten. Der Wert selbst wäre dann eine Wirklichkeit, genauer ein psychisches Sein, und eine Wissenschaft von den Werten wäre daher ein Teil der Psychologie.

Digitized by Google

In dieser weitverbreiteten Ansicht steckt eines der verwirrendsten Vorurteile der Philosophie, und die Vermengung von Wert und Wertung findet sich sogar dort, wo man eingesehen hat, daß die Psychologie als die Wissenschaft vom psychischen Sein mit den Wertproblemen garnichts anfangen kann. Wir müssen daher mit allem Nachdruck hervorheben, daß die Werte von den psychischen Akten des wertenden Subjektes, wie überhaupt von jeder Wertung und jedem Willen, begrifflich ebenso streng zu scheiden sind, wie von den Objekten, an denen sie haften, oder den Gütern. Es ist zwar sicher, daß die Werte für uns immer mit Wertungen verbunden sind, aber sie sind eben verbunden mit ihnen und sind gerade deswegen nicht dasselbe wie die wirklichen Wertungen. Der Wert gehört als Wert in eine ganz andere Begriffssphäre als die wirkliche Wertung, und er enthält daher auch ein ganz anderes Problem. Wenn es sich um einen Akt des Wertens handelt, so kann man fragen, ob er existiert oder nicht, aber über den Wert selbst ist mit der Antwort hierauf garnichts gesagt. Ja, kommt der Wert als Wert in Betracht, so ist die Frage nach seiner Existenz sinnlos. Man kann dann nur fragen, ob er »gilt« oder nicht, und diese Frage fällt unter keinen Umständen mit der nach der Existenz des Wertens zusammen. An theoretischen Werten, d. h. an wissenschaftlichen Wahrheiten kann man sich das leicht klar machen. Die Frage, ob der an einem Satze haftende theoretische Wert gilt, ob, wie man gewöhnlich sagt, der Satz wahr ist, wird niemand für gleichbedeutend halten mit der Frage, ob diese Geltung faktisch anerkannt ist, ob man den theoretischen Wert auch wirklich wertet. Ebenso kann die Einsicht in das Faktum, daß etwas wirklich gewertet wird, eventuell von allen Menschen aller Zeiten, ja von allen wertenden Wesen überhaupt, garnichts darüber sagen, ob der betreffende Wert gilt oder nicht. Ein Wert kann vielmehr gelten, ohne daß ein Akt der Wertung, der zu ihm Stellung nimmt, irgendwo und irgendwann vorhanden ist. In dieser Weise gelten z. B. alle von der Wissenschaft noch nicht entdeckten Wahrheiten. Aber selbst wenn es keinen einzigen solchen Wert gäbe, der unabhängig von jeder Wertung gilt, so müßten darum doch die Begriffe des Wertes und der Wertung ebenso streng von einander geschieden werden wie die Begriffe des Wertes und des Gutes.

Kurz, Güter und Wertungen sind keine Werte sondern Verbindungen von Wirklichkeiten mit Werten. Die Werte selbst sind deshalb weder im Gebiet der Objekte noch in dem der Subjekte zu finden, sondern sie bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt. Und wenn nun die Welt so aus Wirklichkeiten und Werten besteht, dann ist der Gegensatz zwischen diesen

Digitized by Google

beiden Reichen zugleich der Gegensatz, in dem das Weltproblem steckt. Dieser Gegensatz ist viel umfassender als der von Objekt und Subjekt. Die Subjekte treten jetzt zusammen mit den Objekten als die Wirklichkeiten auf die eine Seite und bilden den einen Teil der Welt. Ihnen müssen wir die Werte als den andern Teil gegenüberstellen und dann fragen, wie diese beiden Teile sich zueinander verhalten, wie sie eventuell zu einer Einheit zu bringen sind. So sehen wir, wie aus einer Erweiterung des Weltbegriffes der Philosophie ein neues Grundproblem erwächst. Erst wenn sie sich der Frage nach dem Verhältnis von Wert und Wirklichkeit zuwendet, behandelt sie wirklich das Weltproblem und kann hoffen, Weltanschauung zu geben, die mehr als bloße Wirklichkeitserklärung ist.

Bevor wir jedoch auf die Frage nach der Einheit von Wert und Wirklichkeit eingehen, müssen wir die Stellung klar legen, welche die Philosophie jedem dieser beiden Reiche gegenüber hat, wenn wir sie getrennt betrachten. Der Wirklichkeit steht sie dann nicht anders gegenüber als die Einzelforschung, d. h. sie hat keinen Grund, dem objektivierenden Verfahren irgend eine Grenze zu setzen, sobald die Spezialwissenschaften nur bei Wirklichkeitsproblemen bleiben und sich um die niemals mit ihnen identischen Wertprobleme nicht kümmern. Kann jedoch die Philosophie selbst objektivierend verfahren? Wenn sie es mit Wirklichkeitsproblemen zu tun hat, gewiß. Aber gibt es für sie heute noch reine Wirklichkeitsprobleme? Soweit es sich um Teile der Wirklichkeit handelt, offenbar nicht, falls man überhaupt zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft eine Grenze ziehen will. Denn das ist für die heutige wissenschaftliche Lage charakteristisch, daß jeder Teil der Wirklichkeit zum Gegenstand einer Einzeldisziplin geworden ist. Das war nicht immer so. Die Philosophie enthielt ursprünglich sogar alle Wirklichkeitsprobleme in sich. Aber dieser Zustand ist längst vorüber, und niemals kann sie zu ihm wieder zurückkehren. Die Einzelwissenschaften haben ihr im Laufe der Zeit ein Wirklichkeitsproblem nach dem andern entzogen, und damit mußte ihr Gegenstand sich ändern. Dieser Prozeß hat wenigstens im Prinzip seit einiger Zeit sein Ende erreicht, und das ist, zwar gewiß nicht für die wirkliche Tätigkeit der Philosophen, wohl aber für den Begriff der Philosophie als einer besonderen Wissenschaft von entscheidender Bedeutung. Man kann jetzt einzelwissenschaftliche und spezifisch philosophische Probleme begrifflich scharf voneinander scheiden, so eng sie auch miteinander verknüpft sein mögen, und so wenig ihre getrennte Behandlung durch verschiedene Forscher durchführbar oder auch nur wünschenswert sein mag. Alle körperlichen und alle geistigen Vorgänge werden heute von Einzelwissenschaften objektivierend untersucht,

Digitized by Google

und die Philosophie hat die Ergebnisse dieser Arbeit lediglich hinzunehmen. Sie findet in keinem Teile der Objektwirklichkeit auch nur das kleinste Plätzchen für eine spezifisch philosophische Problemstellung und Bearbeitung frei.

Der Wirklichkeit gegenüber kann die Philosophie daher nur noch eine Aufgabe haben: sie muß im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, die sich stets auf Teile beschränken, die Wissenschaft vom Ganzen sein. Doch dies ist nicht eindeutig. Auch die Spezialwissenschaften haben es in gewisser Hinsicht mit dem Ganzen zu tun. Sie bilden Theorien, die für alle Körper und für alles geistige Leben gelten sollen, und sie werden schließlich es sich auch nicht nehmen lassen, die Beziehungen zu erforschen, die zwischen dem Physischen und dem Psychischen bestehen, so sehr man dies auch heute noch für eine Arbeit der Philosophen halten mag. Das Verfahren, das allein zur Lösung dieser Probleme führen kann, ist im Prinzip dasselbe wie das der Einzelforschung. Erst wo das spezialwissenschaftliche Verfahren der objektivierenden Wissenschaften prinzipiell versagt, kann die Philosophie hoffen, in der Wirklichkeit ein Feld für die ihr allein eigentümliche Betätigung zu finden.

Es läßt sich nun in der Tat zeigen, daß die Einzelforschung an eine Grenze kommt, die sie auch bei der denkbar größten Vervollkommnung nicht zu überschreiten vermag. Sie bleibt stets auf einen Teil der Wirklichkeit beschränkt, mag dieser Teil noch so groß sein. Man braucht der Einfachheit halber nur an das körperliche Wirklichkeitsganze zu denken. Die Einzelforschung erreicht in ihm weder im Kleinen noch im Großen ein Ende. Sie kommt immer nur zum Vorletzten. Das Letzte, das Ganze der Wirklichkeit im strengen Sinne des Wortes, geht in ihre Begriffe nicht ein, und doch enthält zweifellos auch dieser Begriff des Wirklichkeitsganzen ein Problem, da ja jeder Teil mit diesem Ganzen notwendig verbunden ist, ja nur insofern ein wirklicher Teil ist, als er Teil dieses Ganzen ist, also ohne das Ganze selbst nicht wirklich sein würde. Beim Körperganzen hat also die Philosophie, die sich grundsätzlich keine Beschränkung auferlegen darf, mit ihrer Arbeit einzusetzen, und dasselbe gilt auch für die »Seele«.

Ist nun aber das Problem des Wirklichkeitsganzen noch ein Wirklichkeitsproblem in dem Sinne, wie es die Probleme der Einzelwissenschaften von der Wirklichkeit sind? Ein charakteristischer Unterschied tritt sofort hervor. Jede Wirklichkeit, die von den Einzelwissenschaften untersucht werden soll, muß entweder als etwas Tatsächliches vorgefunden und gegeben sein, oder sie muß wenigstens so vorgefunden werden können wie das, was faktisch gegeben ist. Das Wirklichkeitsganze aber, zu dem jeder vorfindbare Teil ge-

Digitized by Google

hört, und ohne das er nicht wirklich wäre, kann selbst nie vorgefunden werden und nie gegeben sein. Es ist nur zu denken, als ein stets zu Suchendes und doch nie zu Findendes, als ein nie Gegebenes und doch immer Aufgegebenes, als eine Forderung, die an uns mit Notwendigkeit gestellt wird, und daraus folgt, daß der Begriff des Wirklichkeitsganzen kein reiner Wirklichkeitsbegriff mehr ist, sondern ein Begriff, in dem die Wirklichkeit sich mit einem Werte verknüpft. Die Forderung, als die allein wir das Wirklichkeitsganze erfassen, gilt, und das Wertmoment dieses Begriffes ist gerade das, was das Wirklichkeitsganze den Einzelwissenschaften und ihren Untersuchungen entzieht. Solange wir also von Teilen der Wirklichkeit sprechen, bleiben wir im bloß Wirklichen, und dabei hat die Philosophie dann nichts mehr zu tun. Sobald wir über die Teile hinaus zum Ganzen gehen, werden wir auch über die Wirklichkeit hinausgetrieben.

So ergibt sich von Neuem, daß der Weltbegriff zu eng ist, solange man versucht, ihn mit dem der Wirklichkeit gleichzusetzen. Nicht einmal den Begriff der Welt als des Wirklichkeitsganzen können wir ohne den Begriff eines Wertes bilden, und an der Geltung dieses Wertes wird Niemand zweifeln. Zugleich wird damit auch der Begriff der Philosophie durch die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den Einzelwissenschaften klar. Alle reinen Wirklichkeitsprobleme sind Probleme, die sich nur auf Teile der Wirklichkeit erstrecken, und sie gehören deshalb im Prinzip der Spezialforschung an. Von dieser sind dann auch die Wertungen, ebenso wie die Güter objektivierend zu behandeln, und sobald man nur von der Geltung der mit ihnen verbundenen Werte absieht, können dabei keine Schwierigkeiten entstehen. Es gibt also keinen Teil der Wirklichkeit, der sich den objektivierenden Einzelwissenschaften entzieht. In ihnen ist deshalb der Objektivismus, um mit Hegel zu reden, »aufgehoben«. Weil der Philosophie kein reines Wirklichkeitsproblem mehr übrig bleibt, setzt erst bei den Wertproblemen ihre Arbeit ein. So wird die Grenze zwischen ihr und der Spezialforschung scharf gezogen. Dem entspricht, daß für das objektivierende Verfahren in der Philosophie kein Platz mehr ist. Wertprobleme kann man objektivierend nicht in Angriff nehmen. Auch das Problem des Wirklichkeitsganzen läßt keine objektivierende Behandlung zu.

Greift nun aber deswegen etwa die subjektivierende Betrachtung Platz, und ist also die Philosophie als die subjektivierende Wertwissenschaft den Einzelwissenschaften als den objektivierenden Wirklichkeitswissenschaften gegenüberzustellen? Solange es sich nur um die Werte als Werte handelt, ist diese Frage zu verneinen, und die Gründe dafür ergeben sich aus den Ausführungen über den Wert-

Digitized by Google

begriff leicht. Es ist jedoch notwendig, dies heute, wo man Werte meist noch mit Wertungen verwechselt, mit Nachdruck zu sagen, und wir bestimmen daher zunächst ausdrücklich auch die Stellung, welche die Philosophie zu den für sich betrachteten Werten hat, ebenso wie wir ihre Stellung zu den für sich betrachteten Wirklichkeiten bestimmt haben. Erst dann können wir uns der Frage nach dem Verhältnis von Wert und Wirklichkeit, also dem Grundproblem der Weltanschauung zuwenden und zu einer Entscheidung auch über die Bedeutung des Subjektivismus kommen.

Der Gedanke, daß in den Werten die philosophischen Probleme stecken, ist oft ausgesprochen, und er bricht sich wohl seit dem Wiedererwachen des philosophischen Interesses immer mehr Bahn. Ist er doch in seiner radikalsten Gestalt, wonach die Philosophie eine Umwertung aller Werte bedeutet, geradezu zu einem Schlagwort der Mode geworden, und auch abgesehen davon nehmen Untersuchungen über das Werten und die Werte in unserer Zeit einen breiten Raum ein. Solange es sich jedoch um das Werten handelt, also das wirkliche Subjekt und seine Wertungen dabei im Vordergrund stehen, ist, wie wir gesehen haben, noch nicht das erreicht, worauf es für die Philosophie ankommt. Eine Philosophie der Wertungen ist keine Philosophie der Werte, auch dann nicht, wenn sie diesen Namen führt. Sie behandelt höchstens die Wertprobleme mit, und sie kann, solange sie von ihnen die Wirklichkeitsprobleme nicht scharf trennt, nicht einmal zu einer klaren Fragestellung kommen. Besonders ist es unmöglich, aus der allgemeinen Natur des wertenden Subjektes die inhaltliche Mannigfaltigkeit der Werte abzuleiten, und gerade auf diese Mannigfaltigkeit kommt es der Philosophie an, denn nur auf Grund ihrer Kenntnis können wir Weltanschauung als Deutung des Lebenssinnes gewinnen. Wollten wir dabei an das Werten anknüpfen, so dürften wir natürlich nicht von einem einzelnen individuellen Subjekt und der Fülle seiner persönlichen Wertungen ausgehen, weil wir sonst im rein Persönlichen und Individuellen stecken bleiben und nie zu einer Weltanschauung kommen würden. Wir müßten vielmehr einen allgemeinen Begriff von einem wertenden Subjekt überhaupt bilden. Dieses Subjekt aber mit seinen generalisierten Willenshandlungen und Zwecksetzungen ist, sobald wir nach dem Inhalte der Werte fragen, völlig leer, und seine Betrachtung wäre daher für die Wertlehre notwendig unfruchtbar. Der Kampf gegen den Subjektivismus ist berechtigt, wenn er sich gegen den Versuch richtet, das irgendwie generalisierend aufgefaßte wollende Ich zur Grundlage der Weltanschauung zu machen. Eine Philosophie der Werte, die das versucht, kommt über einen schlechten Subjek-

Digitized by Google

tivismus nicht hinaus. Wenn sie es auch nicht mit Objekten zu tun hat, so braucht sie doch ein »objektives« Prinzip, und das kann sie vom wertenden Subjekt her ebensowenig gewinnen wie vom Subjekt überhaupt.

Dies soll nicht etwa heißen, daß die Wertlehre von einer Betrachtung der Wirklichkeiten ganz abzusehen habe. Im Gegenteil, nur an Wirklichkeiten können die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit und inhaltlichen Bestimmtheit gefunden werden, und zum Begriff der Philosophie als Wertlehre gehört daher noch der Begriff der Wirklichkeiten die mit den für sie wesentlichen Werten verbunden sind. Wir werden ihn am leichtesten finden, wenn wir daran denken, daß das Wesen des Wertes seine Geltung ist. Daraus folgt nämlich, daß für das Wertverständnis die Werte in Betracht kommen, für die der Anspruch auf Geltung erhoben wird, und die Wirklichkeiten, an denen solche Werte haften, finden sich unmittelbar zugänglich nirgends anders als im Kulturleben. Die Kultur ist der Begriff eines Gutes und kann nur als solcher verstanden werden. In den Kulturgütern hat sich die Mannigfaltigkeit der Werte gewissermaßen niedergeschlagen, und zwar ist dies im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung geschehen. Auf die Kulturgüter muß daher die Philosophie ihren Blick richten, um an ihnen die Mannigfaltigkeit der Werte zu finden. Sie wird sich zu diesem Zweck an die Wissenschaft wenden, welche die Kultur als Wirklichkeit objektivierend behandelt und individualisierend ihren Reichtum und ihre Mannigfaltigkeit ausbreitet. Das aber tut die Geschichte. Es sind also nicht Subjekte, sondern Objektwirklichkeiten, die die Philosophie, soweit sie Wertlehre ist, mit Rücksicht auf die an ihnen haftenden Werte zu analysieren hat. Von den Kulturobjekten muß sie die Werte ablösen und dabei festzustellen suchen, welche Werte es sind, die Kulturobjekte zu Kulturgütern machen. Dann wird sie die Werte in ihrer Reinheit als Werte kennen lernen und verstehen. Natürlich könnte man die Werte auch finden, wenn man sich an die Subjekte hielte, insofern sie zu den Kulturgütern wertend Stellung nehmen, und das hat man, ohne es zu wissen, stets getan, wo es so schien, als seien die Werte aus dem Wesen des Subjektes gewonnen. Aber die Eigenart und die Mannigfaltigkeit des Stellungnehmens, die dann zu beachten wäre, ist abhängig von der Eigenart und der Mannigfaltigkeit der Kulturobjekte, denen die Subjekte gegenüberstehen, und so lange es sich nur darum handelt, die Werte selbst in ihrer Eigenart und Mannigfaltigkeit kennen zu lernen, ist daher die Untersuchung der wertenden Subjekte ein überflüssiger, ja eventuell verwirrender Umweg. Man könnte glauben, die Wertlehre sei auf eine Psychologie des Wertens und des Wollens aufgebaut.

Digitized by Google

Die Frage, wie die Philosophie die Kulturgüter zu bearbeiten hat, um an ihnen die Werte zu finden, würde von ihrem allgemeinen Begriff zu dem ihres Systems führen, und dessen Darlegung ist einem anderen Gedankenzusammenhange vorzubehalten. Hier kommt es nur auf das allgemeine Prinzip zur Ueberwindung des schlechten Subjektivismus in der Wertlehre an. Daß dabei die Gefahr droht, aus dem Regen des Psychologismus in die Traufe des Historismus zu geraten, der ebenfalls ein schlechter Subjektivismus ist, soll nicht bestritten werden. Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Philosophie, die Mittel zu finden, die sie braucht, um dieser Gefahr zu entgehen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß schon bisher die Philosophie in hohem Maße an der Mannigfaltigkeit der historischen Kulturgüter orientiert gewesen ist, und daß ihr nur meistens das Bewußtsein hiervon fehlte. Die theoretische Philosophie oder das, was man Logik, Erkenntnistheorie u.s.w. nennt, knüpft an das Kulturgut Wissenschaft an. In ihm haben sich im geschichtlichen Verlauf die theoretischen Werte der Wahrheit verkörpert, und nur an ihm können wir sie finden. Die Ethik hält sich an die historisch gewordenen Güter des sozialen Lebens, an die Ehe, die Familie, den Staat, die Nation u.s.w. Die Aesthetik blickt auf die Kunst in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit, und auch die Teile der Philosophie, bei denen der Zusammenhang mit dem historischen Leben nicht so auf der Hand liegt, würden nicht bestehen, wenn die geschichtlichen Religionen ihnen nicht die Probleme zum Bewußtsein gebracht hätten, mit denen sie sich beschäftigen. Also nicht um eine radikale Neugestaltung, sondern nur um eine begriffliche Klärung des bereits Begonnenen und dessen bewußte Fortführung handelt es sich.

Der Gedanke, daß auch die Religionen zur geschichtlichen Kultur gehören, kann zugleich zeigen, daß der Begriff des Wertes nicht etwa zu eng gefaßt ist, wenn wir ihn dem des Kulturwertes gleichsetzen. Es liegt im Wesen der Religion, daß sie über alle Kultur und alle Geschichte hinausgeht, und ebenso wird auch die Philosophie zum Uebergeschichtlichen und Transzendenten streben. Trotzdem muß sie, ebenso wie auch das Religiöse nur im Erdenleben seinen Ausdruck findet, überall an das Geschichtliche und Immanente anknüpfen, um überhaupt ein unmittelbar zugängliches Material zur Bearbeitung ihrer Probleme zu gewinnen. Nur durch das Historische hindurch kann der Weg zum Ueberhistorischen führen. An dem historischen Material hat also die Philosophie die Werte als Werte sich zum Bewußtsein zu bringen.

Erst wenn dies geschehen ist, kann sie sich an die Aufgabe

Digitized by Google

machen, die verschiedenen Wertarten gegen einander abzugrenzen, jede in ihrer Eigenheit zu begreifen und die Verhältnisse zu bestimmen, in denen sie zueinander stehen, um auf diesem Wege endlich zu einem System der Werte zu kommen, soweit das bei der Benutzung eines geschichtlichen und daher notwendig unabgeschlossenen Materials überhaupt möglich ist. Es entsteht so der Begriff einer reinen Wertlehre, den wir dem Begriff der Einzelwissenschaft als dem einer reinen Seinslehre gegenüberstellen. Nur diese an den großen Mächten der Geschichte orientierte und durch ihre Systematik den Historismus zugleich überwindende Wertlehre, nicht eine subjektivierende Betrachtung der Wertungen, kann den schlechten Subjektivismus, der sich so leicht mit der Philosophie der Werte verbindet, überwinden und ein festes Fundament zur Behandlung der Weltanschauungsfragen geben. Die Lebenserfahrung, die wir für eine Weltanschauung brauchen, muß Erfahrung im geschichtlichen Leben sein. Vor dem Weltproblem steht das Wertproblem der Kultur und vor diesem das Problem der Geschichte. Gewiß geht die Philosophie nicht in der Geschichte auf. Wenn die Philosophen der Vergangenheit dies geglaubt hätten, so besäßen wir heute nicht einmal eine Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat in ihrer Systematik alles bloß Historische zu vernichten. Aber auch von der Geschichte gilt, was man von der Natur gesagt hat: dadurch allein, daß wir ihr gehorchen, werden wir sie besiegen.

III.

Die Deutung des Sinnes.

Doch mit dem Begriff einer reinen Wertlehre ist der Begriff der Philosophie noch nicht erschöpft. Das letzte Problem muß die Einheit von Wert und Wirklichkeit sein, und die Philosophie hat daher nach einem dritten Reich zu suchen, das die beiden bisher absichtlich gesondert betrachteten Gebiete miteinander verknüpft. Dieselbe Aufgabe erwächst ihr daraus, daß sie Weltanschauung geben, d. h. den Sinn des Lebens deuten soll. Aus dem Wertverständnis allein ergibt sich eine solche Weltanschauung noch nicht. Es gilt, die von den historischen Kulturgütern abgelösten und systematisierten Werte wieder zum wirklichen Leben, das wir in der Geschichte vergebens suchen, in Beziehung zu bringen.

Zu den verschiedensten Zeiten hat die Philosophie sich um eine Einheit von Wert und Wirklichkeit bemüht, auch dort, wo sie nicht wußte, daß sie dies tat, und es nicht wissen konnte, weil es zu einer Trennung der Begriffe von Wert und Wirklichkeit noch nicht gekommen

Digitized by Google

war. Ja, man kann geradezu sagen, daß von hier aus erst die meisten Versuche ihrem eigentlichen Gehalt nach verständlich werden, die wir unter dem Namen der Metaphysik zusammenzufassen gewohnt sind, und die durch ein Ungenügen an der diesseitigen Welt charakterisiert werden. Platons Ideenlehre mag als klassisches Beispiel hierfür dienen. Sie ist zugleich vorbildlich für die meisten späteren metaphysischen Gedankengebilde geworden. In ihr werden Werte, die gelten, zum wahrhaft Wirklichen gemacht, und das wiederholt sich dann oft, z. B. auch dort, wo man das Naturgesetz als eine Realität ansieht. In ihm ist dann der theoretische Wert des »Allgemeinen« hypostasiert. Da man jedoch in der Wirklichkeit, die uns unmittelbar zugänglich ist, eine Einheit von Wert und Wirklichkeit nicht findet und sie schon deswegen nicht finden kann, weil sie »allgemein« sein soll, was die uns bekannten Wirklichkeiten nie sind, so muß sie jenseits aller Erfahrung, eben im Metaphysischen, liegen. Dort thront dann die Wertwirklichkeit, wie man sie nennen kann, als das Absolute, von dem Alles stammt, an dem der Wert von Allem gemessen wird, und zu dem Alles hinstreben soll, das auf Bedeutung Anspruch erhebt.

Doch nur der logische Ort dieser Metaphysik im System der vorher entwickelten Begriffe soll aufgewiesen werden, damit deutlich wird, was diese Begriffe umfassen. Sonst sei nur noch eine Andeutung darüber hinzugefügt, weshalb wir Bedenken tragen, einer Metaphysik der transzendenten Wertwirklichkeiten zu folgen. Da uns diese Lösung des Weltproblems zumutet, daß wir als das »Wesen« etwas denken sollen, das Wirklichkeit ist und zugleich Wert, so kann es kommen, daß wir unter diesem Etwas, das sowohl das eine als auch das andere sein soll, weder das eine noch das andere denken, und niemals hoffen dürfen, in diesem Nichts das All zu finden. Ja, man könnte geneigt sein, den ganzen Typus von monistischer Wertmetaphysik auf die Verwechslung eines »weder — noch« mit einem »sowohl — als auch« zurückzuführen und dabei auf Begriffe wie Spinozas Substanz hinweisen. Selbst wenn wir aber Wert und Wirklichkeit als in einer jenseitigen Realität zusammenfallend denken wollten, so bliebe es doch recht zweifelhaft, ob auf diesem Wege jemals eine Weltanschauung zu gewinnen wäre, die den Sinn unseres Lebens deutet. Es käme dabei doch nach wie vor auf eine, hierdurch jedenfalls noch nicht hergestellte Verbindung der Werte mit unserem Leben an, und wird nicht gerade dann der Sinn des Lebens am sichersten vernichtet, wenn man die Werte, die ihm Bedeutung geben sollen, in eine transzendente Wirklichkeit versetzt?

Es scheint also, daß wir Grund haben, andere Wege zu suchen,

Digitized by Google

und die Metaphysik dieses Stils ist ja denn auch nicht die einzige. Nicht in einer transzendenten Realität, sondern in der Unmittelbarkeit der »Anschauung« soll sich uns nach der Meinung mancher Denker das einheitliche Welt-Wesen erschließen, und so könnte denn der »Intuitionismus« versuchen, auch die Einheit von Wert und Wirklichkeit in dem begrifflich noch ungetrübten und ungebrochenen »Erlebnis« zu finden. Die Auseinanderlegung in die beiden Reiche wäre dann eine Spaltung des Unmittelbaren und Absoluten, die allein unserem Intellekt ihr Dasein verdankt, und wir brauchten nur diese dualistische Begriffsbildung zu vergessen, um zur Reinheit und Einheit des Wesens zurückzukehren und so in das dritte Reich zu gelangen, das wir suchen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, zu dieser intuitiven Philosophie erschöpfend Stellung zu nehmen. Nur das scheint sicher, daß, wenn diese Tendenzen konsequent verfolgt werden, sie mit der konsequenten Mystik dazu kommen müssen, die Einheit, die sie gefunden zu haben glauben, für etwas vollkommen Unaussagbares zu erklären. Das Wesen läßt sich dann wohl intuitiv erleben, aber man kann dieses Erlebnis keinem andern mitteilen und vollends aus ihm allein keine Wissenschaft machen. Jede Namengebung, die verständlich ist, setzt schon eine Begriffsbildung voraus, die das Erlebnis umformt und damit die Einheit wieder zerstört. Man mag den Begriff eines völlig formlosen »reinen Inhaltes« bilden, ja dieser Begriff kann für manche Gedankengänge von klärender Bedeutung werden, aber er wird nie mehr als ein wissenschaftlicher Grenzbegriff sein. Auch das ist gewiß richtig, daß wir alles erlebt haben müssen, was wir in die Wissenschaft aufnehmen. Wenn daher die Metaphysik des Intuitionismus nur darauf hinweisen will, daß unserm gesamten Denken etwas schlechthin Irrationales zugrunde liegt, das in keinen unserer Begriffe eingeht und doch der Ausgangspunkt aller Begriffsbildung ist, so hat sie recht, ja es kann, wie wir noch sehen werden, für die Philosophie notwendig sein, daß sie, soweit wie irgend möglich, zur Unmittelbarkeit des bloßen Erlebnisses zurückkehrt.

Aber ebenso gewiß bedeutet jede Aussage und vollends jede Wissenschaft die Aufhebung des irrationalen Erlebens, und das meinen wir gerade: sobald wir versuchen, den Gesamtinhalt unserer elementaren und ursprünglichen Erlebnisse unter die umfassendsten Begriffe zu bringen, so fallen sie notwendig in die zwei Reiche der Werte und Wirklichkeiten auseinander. Deswegen können wir im Erlebnis selbst auch durch Intuition nichts finden, was diese beiden Reiche in wissenschaftlicher Weise wieder miteinander verknüpft und so das Weltproblem löst. Schon wenn wir von einer Erlebnis w i r k l i c h -

Digitized by Google

keit sprechen, heben wir die unmittelbare Einheit auf und formen das Erlebnis begrifflich. Die Erlebniswirklichkeiten sind dann nur ein Teil unserer Erlebnisse und stehen den Werterlebnissen gegenüber, die keine Erlebniswirklichkeiten sind und sich auch nie begrifflich auf sie zurückführen lassen.

So leistet diese Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung oder der reinen Immanenz ebensoviel und ebensowenig zur Lösung des Weltproblems wie jene, welche die Einheit im Transzendenten sucht. Daß auch durch sie keine Weltanschauung zustande kommt, die den Sinn des Lebens deutet und zugleich wissenschaftlich mitteilbar ist, bedarf weiter keines Beweises. Der Monismus des Intuitionismus ist im günstigsten Falle der vorwissenschaftliche Standpunkt. Die Zerstörung der unmittelbaren Erlebniseinheit beklagen, heißt die Wissenschaft überhaupt anklagen, nicht etwa einen besonderen wissenschaftlichen Standpunkt durch eine höhere wissenschaftliche Einsicht ersetzen. Die Wissenschaft muß stets mindestens dualistisch sein. Jeder Monismus, der Wissenschaft sein will, ist in Wahrheit der Versuch, aus mehreren in ihrer Trennung klaren Begriffen einen verworrenen Begriff zu machen. Insofern kommen wir auch über den Dualismus von Wert und Wirklichkeit nie hinaus, und insofern ist also das Weltproblem überhaupt unlösbar. Genauer: es gibt hier kein Problem, das richtig verstanden ein Problem der Wissenschaft ist. Den Weltbegriff bilden, heißt, seine Vielheit und seinen Reichtum entfalten. Das Einheitsstreben führt hier zur Armseligkeit.

Wollen wir trotzdem zu einem dritten Reiche kommen, das Wert und Wirklichkeit miteinander verbindet, und in dem wir dann auch die gesuchte Weltanschauung zu finden hoffen dürfen, so kann dies nur eine Einheit von der Art sein, daß die beiden durch sie verbundenen Gebiete darin zugleich in ihrer Zweiheit und Besonderheit gewahrt bleiben. Ein Zwischenreich also suchen wir, nicht etwas Drittes, das in der Weise für sich besteht wie Wert und Wirklichkeit, denn diese beiden bilden eine Alternative. Auch können wir nicht daran denken, die Einheit durch einen ganz neu zu bildenden Begriff erst herzustellen. Sie ist nur vorzufinden, und wir müssen uns darauf beschränken, das Vorgefundene als Einheit von Wert und Wirklichkeit zu verstehen. Doch auch dabei ergeben sich eigentümliche Schwierigkeiten. Die gesuchte »Verbindung« kann nichts mit realer oder gar kausaler Verbindung zu tun haben. Diese ist ja nur zwischen zwei Wirklichkeiten möglich, und hier soll Wirkliches mit Unwirklichem verknüpft sein. Daraus ergibt sich, daß die Ausdrücke, die uns für die Einheit zur Verfügung stehen, immer nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden dürfen und es nicht vertragen, daß man sie

Digitized by Google

preßt. Das müssen wir im folgenden stets im Auge behalten.

Eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit überhaupt zu finden, bereitet freilich keine Schwierigkeit. Wir wissen ja, nur mit Wirklichkeiten verbunden, an Gütern oder an Wertungen, treten für uns die Werte auf. Als es galt, sie von den Wirklichkeiten abzulösen, richteten wir den Blick auf Objekte, an denen sie haften, auf Güter, die das geschichtliche Kulturleben uns darbietet. Jetzt dagegen können wir mit den Gütern nichts anfangen, und zwar sind sie aus demselben Grunde untauglich, aus dem sie früher brauchbar waren. Wo es gilt, die Verbindung von Wert und Wirklichkeit als Verbindung, als Einheit zu verstehen, da bedeutet die Fertigkeit der Güter, von denen die Werte sich ablösen lassen, so viel wie Starrheit und Unverständlichkeit. An den Gütern haftet der Wert, aber das Prinzip der Verknüpfung wird hier nicht deutlich. Von Gewordenem müssen wir jetzt versuchen, gewissermaßen rückwärts zu gehen zum Werden, vom fertigen Gute zum Akte des Wertens, welcher der Wirklichkeit einen Wert beilegt und sie damit zum Gute macht. Auf den Prozeß des Zusammenwachsens von Wert und Wirklichkeit haben wir die Aufmerksamkeit zu richten, wenn die Einheit uns verständlich werden soll, und so wird wieder das Subjekt für uns wichtig, das wir vorher in den Hintergrund schieben mußten.

Doch das allein sagt noch wenig. Es könnte zunächst scheinen, als kämen wir damit auf eine Psychologie des Wertens zurück, und das darf natürlich nicht sein. Die Psychologie objektiviert, auch wenn sie vom Subjekt handelt, und sie hat deswegen, auch wenn sie die Wertungen untersucht, es nur mit einer psychischen Wirklichkeit, nicht aber mit den Werten als Werten zu tun. Wir dürfen jetzt auf keinen Fall objektivieren, da wir ja die Verbindung des Wertes mit der Wirklichkeit verstehen wollen, und wir dürfen vollends nie den Wert als Wert aus den Augen lassen. Sind wir aber dann nicht wieder bei dem früher abgelehnten Subjektivismus angelangt? Auch das nicht, denn durch ihn kämen wir nicht nur mit der objektivierenden Psychologie in Konflikt, sobald wir die wirklichen Wertungen subjektivierend betrachten wollten, sondern wir würden überhaupt unserm Ziel nicht einen Schritt näher gebracht. Wir können hier keine Art von Wirklichkeitserkenntnis versuchen, obwohl wir es jetzt mit den Wertungen zu tun haben.

Was ist dann aber außerdem noch möglich? Auf welche Weise können wir Begriffe bilden, wenn es sich weder um eine objektivierende noch um eine subjektivierende Wirklichkeitsauffassung handeln darf und reine Wertbegriffe ebenfalls nicht in Frage kommen? Wir wollen nur wissen, was die Akte des Wertens für das Erfassen

Digitized by Google

des Wertes und für seine Einführung in die Wirklichkeit, d. h. für die Entstehung von Gütern, bedeuten. Ja, wir wollen im Grunde genommen jetzt gar nichts anderes als feststellen, was unter dem wertenden Akt des Subjektes zu verstehen ist, wenn wir das damit bezeichnete nicht objektivieren und so seine Beziehung zum Wert aufheben, sondern wenn wir umgekehrt gerade auf diese Beziehung achten. Wir gewinnen dann von dem nicht objektivierten Akte einen Begriff, der vollkommen in dem eines Stellungnehmens zum Werte aufgeht, ja wir finden, daß das Wort Akt, abgesehen von jeder möglichen Objektivierung, eine bestimmte Bedeutung nur erhält, wenn es nichts anderes als das Verhalten zu einem Werte bezeichnet. Die objektivierende Psychologie mag mit den Akten machen, was sie will. Sie kann sie als bloße Assoziationsprozesse oder sonst irgendwie objektivierend auffassen und dann bestreiten, daß ein spontanes Subjekt, das tätig ist, wirklich existiert. Sie hat, wenn sie unter Wirklichkeit so viel wie wissenschaftlich begreifliche, insbesondere kausal erklärbare Wirklichkeit versteht, damit vielleicht recht. Die Bedeutung dagegen, die den Akten zukommt, insofern sie zu Werten Stellung nehmen und sie Objekten beilegen, vermag sie nicht anzutasten, und durch diese Bedeutung bleiben dann die Akte des Wertens prinzipiell von allem bloßen Geschehen verschieden, auch wenn sie ihrem Sein nach restlos als objektives Geschehen zu betrachten sind.

Es kann zur Klärung beitragen, wenn wir noch einmal auf das zurückkommen, was wir vorher über den vorwissenschaftlichen Standpunkt des Erlebens gesagt haben, um von ihm aus den Begriff des wertenden Subjektaktes, den wir jetzt meinen gewissermaßen entstehen zu lassen. Selbstverständlich ist das Erleben kein »Standpunkt«, den man in der Wissenschaft wirklich einnehmen kann, ja das Wort Erleben ist für dies Irrationale, wie jedes andere Wort, eine inadäquate Bezeichnung. Aber es läßt sich doch die Fiktion machen, als täte man den Schritt vom begrifflosen, irrationalen und namenlosen Erlebnis in jene begriffliche Welt, in der Wert und Wirklichkeit getrennt sind. Dadurch kann dann die Eigenart der auf diesem Wege gebildeten Begriffe deutlicher zutage treten. Wir gehen also hinter den Zustand unseres Denkens zurück, in dem der wertende Akt des Subjektes für uns eine objektivierte Wirklichkeit ist, und wir kommen dann zu etwas, das wir bloßes »Akterlebnis« nennen können, um seine Erlebnis-Nähe zum Ausdruck zu bringen. Dies Wort bezeichnet natürlich noch keinen fertigen Begriff und am wenigsten den Begriff des wahrhaft Wirklichen, sondern es bedeutet nur gewissermaßen den Ansatz zu einem Begriff, ein Halbfabrikat, das noch der weiteren Bearbeitung bedarf. Aber wir können uns nun denken,

Digitized by Google

daß von diesem Akterlebnis die Begriffsbildung sich nicht nur in den beiden bereits bekannten, sondern in d r e i verschiedenen Richtungen vollzieht, nämlich einmal dadurch, daß wir das Erlebnis als reine Wirklichkeit auffassen, die im Zusammenhange mit andern Wirklichkeiten steht, ferner dadurch, daß wir an eine Wirklichkeit dabei gar nicht denken, sondern nur an den Wert, der gewertet wird, also an dessen Geltung, und endlich auch dadurch, daß wir keine der beiden Richtungen ganz zu Ende führen und doch oder vielmehr gerade deshalb beide vereinigen. Es geschieht dies so, daß wir an den Akt eben nur als an eine Stellungnahme zu dem Werte denken, das Akterlebnis also, soweit wie es irgend möglich ist, in seiner erlebten Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit belassen. Dann erhalten wir trotzdem, wenn wir den Begriff des Wertes dabei voraussetzen und ihn nun zur Vervollständigung des bloßen Ansatzes zur Begriffsbildung benützen, der im Akterlebnis steckt, einen Begriff, und der enthält dann die Verbindung von Wert und Wertung, die wir suchen. Der Akt ist dann das, was die objektivierenden Wissenschaften als eine psychische Wirklichkeit auffassen könnten und dadurch als reine Wirklichkeit vom Wert ablösen würden, was aber hier mit dem Werte verbunden bleibt, und das gerade dadurch zum Begriff für uns wird, daß wir es vom Werte her in seiner Bedeutung für den Wert als Stellungnahme zum Werte verstehen. So wird uns die Einheit von Wert und Wirklichkeit, so weit das überhaupt möglich ist, verständlich, denn so kann sie in einer besonderen Art von Begriffsbildung erfaßt werden, die zu keiner der bisherigen Arten gehört, da sie weder zur reinen Objektwirklichkeit noch zum reinen Werte führt.

Mit der angeblichen intuitiven Erkenntnis, die keine Begriffsbildung ist, wird man diesen Versuch nicht verwechseln. Er bleibt nicht etwa bei dem begrifflosen und unaussagbaren Erlebnis stehen, ja nicht einmal bei dem Akterlebnis als dem ersten Ansatz zur Begriffsbildung. Er setzt vielmehr die Begriffe des Wertes und der Wirklichkeit voraus und ist ohne sie undenkbar. Der unentbehrliche Dualismus des Weltbegriffes bleibt also voll gewahrt. Ja, es ist mit allem Nachdruck hervorzuheben, daß wir ohne den Begriff des Wertes diesen Begriff des Aktes und des Subjektes gar nicht bilden können, denn das bloße Akterlebnis ist etwas noch nicht wirklich Ausgedachtes, und ebenso brauchen wir den Begriff der Wirklichkeit, denn wir würden nicht einmal verstehen, was Akterlebnis heißen soll, wenn darin nicht schon der Ansatz zu einer Begriffsbildung auf das objektiv Wirkliche hin steckte. Wir versuchen nur, die Trennung der beiden Reiche nicht s o weit zu führen, daß Wert und Wirklichkeit sich als unvereinbare Gegensätze gegenüberstehen, wir halten die ursprüng-

Digitized by Google

liche Verbindung dadurch aufrecht, daß wir das Akterlebnis vom Werte her deuten und die Möglichkeit seiner Objektivierung, seiner Auffassung als reiner Wirklichkeit, die selbstverständlich auch besteht, gänzlich unbeachtet lassen. So verfahren wir dann freilich in einer gewissen Weise »subjektivierend«, nämlich den Begriff des Subjektes und seines Aktes vom Werte her bildend, aber wir können jetzt niemals mit der objektivierenden Wirklichkeitsauffassung der Psychologie in Konflikt kommen, denn wir w o l l e n ja gar nicht das psychische S e i n des Aktes feststellen, wir wollen keinen Begriff seiner als einer reinen Wirklichkeit bilden.

Suchen wir nach einem Ausdruck, der das bezeichnet, was an dem Akte des Subjektes wir meinen, so bietet sich uns außer dem schon gebrauchten »bedeuten« nur das Wort »Sinn« dar, und wir verbinden mit ihm jetzt endlich einen bestimmten Begriff. Der Sinn des Aktes oder der Wertung ist weder ihr psychisches Sein noch der Wert, sondern die dem Akte innewohnende Bedeutung f ü r den Wert und insofern die Verbindung und Einheit der beiden Reiche. Dementsprechend wollen wir jetzt das dritte Reich als das des Sinnes bezeichnen, um es gegen jedes Sein abzugrenzen, und ebenso das Eindringen in dieses Reich ausdrücklich ein Deuten nennen, damit dies Verfahren nicht mit einem objektivierenden Beschreiben oder Erklären oder mit einer subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung verwechselt wird. Genauer definieren läßt sich dieser »Sinn« des wertenden Aktes ebensowenig wie die andern letzten Begriffe, auf die wir bei der Entwicklung des Weltbegriffes gestoßen sind. Aber wir können diese Begriffe doch eindeutig gegeneinander abgrenzen, und damit ist alles geleistet, worauf es für uns ankommt. Wir wollen dies noch einmal ausdrücklich tun, da die Entwicklung des Sinnbegriffs vom »Akterlebnis« her dem Verständnis vielleicht Schwierigkeiten bietet, die nicht auch das Folgende unsicher machen dürfen.

Die Abgrenzung der Begriffe gegen einander ist umso notwendiger, als man das Wort »Sinn« sehr gut auch für den reinen Wert selbst gebrauchen kann, ja bei dem Mangel an Ausdrücken für das Nicht-Wirkliche nicht gern wird entbehren wollen. Wenn wir z. B. einen wissenschaftlichen Satz, also ein theoretisches Gut, als wahr verstehen, so können wir den theoretischen Wert des Satzes auch seinen Sinn nennen. Dieser Sinn wäre dann als Wert völlig unabhängig von dem Akte des Meinens oder Verstehens, der ihn dem Satze beilegt, d. h. er hätte wie jede Wahrheit eine transzendente Geltung. Der Sinn jedoch, den wir hier meinen, ist nicht der Wert, sondern er steckt in dem Akte, der den theoretischen Wert meint oder versteht, also in dem »Urteil«, das für die objektivierenden Wis-

Digitized by Google

senschaften eine psychische Wirklichkeit unter andern Objektwirklichkeiten ist, und er ist ferner an dieses Urteil so gebunden, daß er mit ihm verschwinden würde. Wir wollen ihn daher zum Unterschiede vom reinen Wert den immanenten Sinn nennen. Da er nur vom Werte aus gedeutet werden kann, so muß zugleich klar sein, daß er nicht in der Wirklichkeit des Aktes aufgeht, noc' überhaupt mit irgend einer Wirklichkeit zusammenfällt. Die objektivierende Seinswissenschaft vom Psychischen vermag daher mit diesem Sinn ebensowenig anzufangen wie mit dem Werte selbst. Nur die Wertung, welcher der Sinn innewohnt, nie der immanente Sinn selbst, ist objektivierbar.

Kurz, der Sinn, den der Akt des Wertens hat, ist einerseits kein psychisches Sein, sondern weist über dieses hinaus auf die Werte hin. Er ist andererseits aber auch kein Wert, weil er nur auf Werte hinweist. Er verknüpft als ein drittes Reich endlich gerade durch seine Mittelstellung die beiden andern getrennten Reiche miteinander. Die Sinndeutung ist dementsprechend weder Seinsfeststellung noch bloßes Wertverständnis, sondern das Erfassen eines Subjektaktes mit Rücksicht auf seine Bedeutung für den Wert, seine Auffassung als Stellungnahme zu dem, was gilt. Damit sind wohl die drei Reiche: der Wirklichkeit, des Wertes und des Sinnes genügend gegen einander abgegrenzt, und ebenso die drei Arten, wie wir uns ihrer bemächtigen, das Erklären, das Verstehen und das Deuten.

Es ist anzunehmen, daß diejenigen, die gewohnt sind, die Welt mit Hilfe metaphysischer Begriffe zu denken, den Begriff des Sinnes als den der letzten Einheit von Wert und Wirklichkeit sehr dürftig und unbefriedigend finden werden. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß hier natürlich nur die Fragestellung der Philosophie durch Entwicklung des umfassendsten Weltbegriffes formuliert, nicht etwa das Weltproblem »gelöst« werden soll, ja, daß noch nicht einmal die logische Rangordnung der drei Reiche festgestellt worden ist, und daß es darauf allein ankommen kann, die Ueberlegenheit dieser Fragestellung, besonders auch der subjektivierenden Wirklichkeits-Philosophie gegenüber, darzutun. Dies wird um so überzeugender wirken, je mehr wir dabei zugleich das relative Recht des Subjektivismus anerkennen. Bekämpft der Voluntarismus und Aktivismus nur die Gleichsetzung der Welt mit einer Objektwirklichkeit, so stimmen wir ihm durchaus zu. Wir können, auch abgesehen vom Wert, den Begriff des Stellung nehmenden, aktiven, wollenden Subjektes in einer umfassenden Weltanschauung nicht entbehren. Aber, wir dürfen den Begriff dieses Subjekts nur als Begriff eines Sinnes verstehen, also nur von einer subjektivierenden Sinnesdeutung und nie-

Digitized by Google

mals von einer subjektivierenden Wirklichkeitserklärung kann die Rede sein, und wir müssen uns außerdem klar machen, daß auch dann noch das Subjekt vollkommen leer bleibt, solange der Sinn seines Stellungnehmens nicht von inhaltlich bestimmten Werten her gedeutet ist. Auch von diesem neuen Subjektbegriff aus können wir daher niemals zu einem Weltverständnis oder zu einer Weltanschauung kommen, die uns sagt, was wir in der Welt bedeuten, sondern nur von einem Wertverständnis aus läßt sich das jetzt gewonnene Subjekt und seine Bedeutung in der Welt wirklich verstehen. Es ist nach wie vor eine vollständige Umkehr des üblichen Weges nötig, der vom Subjekt her die Werte zu erfassen sucht. Nur von den Werten aus können wir in den Sinn des Subjektes und seiner Akte eindringen. Wie in den Einzelwissenschaften der Objektivismus, so ist daher in unserem Begriff der Sinnesdeutung auch der zuerst betrachtete Subjektivismus »aufgehoben«, d. h. er ist in seiner relativen Berechtigung gegenüber dem Objektivismus und zugleich, so lange nicht eine Wertlehre ihn ergänzt, in seiner Unfruchtbarkeit gegenüber den Weltanschauungsproblemen erkannt. Die Hauptsache bleibt, auch nachdem wir den Begriff der Sinnesdeutung gewonnen haben: erst auf Grund einer Wertlehre ist eine Weltanschauung, die mehr als Welterklärung gibt, möglich. Den Wert der Kultur in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit müssen wir verstehen, dann erst kann sich uns auch der Sinn unseres Lebens durch Deutung von den Werten aus erschließen, denn auch die Verwerfung aller Kultur müßte, um begründet zu sein, durch ein Verständnis und eine Kritik der Kulturwerte hindurchgehen. Dann erst ist eine Antwort möglich auf die Fragen: Wohin streben wir eigentlich? Was ist der Zweck dieses Daseins? Was sollen wir tun? Dann gewinnen wir Richt- und Zielpunkte auch für unser Wollen und Handeln. Das aber ist das Höchste, was wir von einer Weltanschauung verlangen können.

Es ist zugleich das einzige, was die Philosophie uns noch an spezifisch Philosophischem zu geben vermag, nachdem die Einzelwissenschaften ihr im Prinzip alle Teile der Wirklichkeit und damit alle reinen Wirklichkeitsprobleme abgenommen haben. Selbst diese Beschränkung ihrer Aufgaben kann aber nicht eigentlich als eine Verminderung ihrer Kompetenzen betrachtet werden. Denn auch die ganze Arbeit der objektivierenden Wirklichkeitswissenschaften wird, mit Rücksicht auf die theoretischen Werte, die ihr zugrunde liegen, und den theoretischen Sinn, der ihr innewohnt, notwendig zum Gegenstande der Philosophie. Auf diese Weise kommen alle Wirklichkeitsprobleme, die man früher zur Philosophie gerechnet hat, und um welche die Einzelwissenschaften sich vergeblich bemühen, weil sie als

Digitized by Google

Wirklichkeitsprobleme unlösbar sind, in veränderter Gestalt, nämlich als theoretische Wert- und Sinn-Probleme gerade in dieser Philosophie der Sinnesdeutung zu ihrem vollen Recht. Alle die vermeintlichen Erkenntnisgegenstände werden, ebenso wie das Wirklichkeitsganze, als letzte Erkenntnisaufgaben, als theoretische Forderungen und als notwendige Wertziele des theoretischen Menschen erfaßt. So gibt die Philosophie bei voller Anerkennung der Selbständigkeit, welche die objektivierenden Einzelwissenschaften für sich verlangen müssen, doch keines ihrer früheren Gebiete preis, ja sie unterscheidet sich schließlich von der Form, in der sie selbst Wirklichkeitserkenntnis erstrebte, nur dadurch, daß sie in jeder Hinsicht viel umfassender geworden ist. Sie hat nicht nur den Weltbegriff erweitert, der nun die Werte ebenso wie die Wirklichkeiten und den Sinn umschließt, sondern sie kann sich auch innerhalb der Werte und des Sinnes nicht auf die theoretischen Werte und den Sinn der Erkenntnis beschränken. Ebenso wie sie als Wertlehre die Mannigfaltigkeit der Kulturgüter zu berücksichtigen und das ihnen zugrunde liegende System der Werte zu verstehen hat, so muß sie auch alle diese Werte mit der Wirklichkeit in Verbindung bringen, d. h. eine Deutung des Sinnes der verschiedenen Lebensbetätigungen anstreben und schließlich versuchen, der Mannigfaltigkeit des menschlichen Daseins einen einheitlichen Gesamtsinn abzugewinnen. Die Fülle des Lebens, welche die Geschichte in ihrem zeitlichen Werdegange bisher entwickelt hat, muß in dieser Philosophie aufgehen, und von hier aus werden sich zugleich auch Ausblicke eröffnen auf die Ziele und die zukünftige Kulturarbeit des Menschengeschlechts, d. h. selbstverständlich nicht auf das, was kommen muß, sondern auf das, was kommen soll. Denkt man sich den Begriff des Sinnes durch ein System der Werte in dieser Weise ausgestaltet, dann muß er jedenfalls den Anschein der Dürftigkeit verlieren, und auch die Besorgnis, es könnte dieser Philosophie jemals an Problemen fehlen, nachdem sie die reinen Wirklichkeitsprobleme an die Einzelwissenschaften abgegeben hat, braucht man nicht zu hegen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Sinnesdeutung auf Grund von Werten, worin dieser Typus von Philosophie zu gipfeln hat, ebenso wie die Wertlehre selbst, durchaus nicht etwas prinzipiell Neues und Unerhörtes ist. Die Philosophie hat sich vielmehr eigentlich immer hierum bemüht, und zwar sowohl um die Deutung einzelner Lebensgebiete als auch um den Gesamtsinn unseres Daseins, und dabei ist natürlich nicht nur das Wort sondern auch die Sache vorhanden gewesen, die wir hier meinen. Nur trat die Sinnesdeutung immer vermischt mit andern Faktoren auf, und sie konnte deswegen

Digitized by Google

in ihrem Wesen nicht klar erkannt werden. Zwei Wissenschaften kommen dabei besonders in Betracht, die Psychologie und noch einmal die Metaphysik, und wir wollen auch mit Rücksicht hierauf zum Schluß einen Blick auf sie werfen, weil dadurch das, was wir meinen, noch deutlicher werden kann. Es läßt sich in längst Bekanntem und Vertrautem aufzeigen.

In der Psychologie spielt hauptsächlich die Deutung einzelner Lebensbetätigungen eine Rolle, und nur weil diese Wissenschaft vom psychischen Sein sich vielfach garnicht auf eine Erforschung des psychischen Seins beschränkt hat, wird es verständlich, daß man sie noch immer in ein prinzipiell anderes Verhältnis zur Philosophie bringt als andere Wissenschaften oder sie gar für die eigentliche philosophische Wissenschaft hält. Es ist, wie wir gesehen haben, richtig, daß jeder Versuch, den immanenten Sinn eines Vorganges zu deuten, an die Akte des Subjektes anknüpfen muß, also an etwas, das für die objektivierende Wissenschaft ein psychisches Sein ist. So liegt der Ausgangspunkt für die Seinsfeststellung eines psychischen Geschehens genau dort, wo auch der für die Sinnesdeutung sich befindet, nämlich im begrifflich noch ungeklärten Akterlebnis. Daraus begreifen wir das Ineinandergehen der beiden Verfahrungsweisen und die Vermengung der beiden Arten der Begriffsbildung. Wenn aber die Psychologie die Akte des Subjektes wie andere Wirklichkeiten ihrem Sein nach beschreiben und erklären will, dann ist es verwirrend, auch die Deutung des Sinnes dieser Akte Psychologie zu nennen. Die Seinswissenschaft vom Psychischen hat unter dieser Problemvermengung ebenso wie die Philosophie zu leiden gehabt, und sie kämpft mit ihr noch heute. Die Trennung ist daher im Interesse beider erwünscht.

Es dürfte z. B. nicht schwer sein, die Grundirrtümer der sogenannten Vermögenspsychologie auf eine unbewußte Sinnesdeutung zurückzuführen. Man fragte nach den verschiedenen Leistungen des seelischen Lebens und unterschied nun ein Erkenntnisvermögen, ein Begehrungsvermögen, ein Gefühlsvermögen. Kein Wunder, daß Kant seine drei Wertgebiete des Logischen, Ethischen und Aesthetischen mit dieser Vermögenspsychologie in Einklang bringen konnte, daß sogar der Glaube entstand, es sei die Dreiteilung der Werte auf eine psychologische Seinseinteilung gestützt. Erkenntnis, insofern sie die Wahrheit erfaßt, ist durchaus ein Sinnbegriff, das Produkt einer Deutung vom logischen Werte aus. Es muß daher Unheil entstehen, wenn man daraus ein Seelenvermögen, eine besondere psychische Realität macht. Auch der Kampf der voluntaristischen gegen die intellektualistische Psychologie ist tatsächlich ein Kampf gegen eine

Digitized by Google

unbewußte und einseitige Deutung des Sinnes psychischer Vorgänge. Von psychologisch-voluntaristischer Seite hat man sich über den Versuch beklagt, »alle psychischen Vorgänge, insbesondere also auch die subjektiven Gefühle, Triebe, Willensregungen, aus den Vorstellungen oder, wie man diese wegen ihrer Bedeutung für die objektive Erkenntnis (!) auch nennen kann, aus den intellektuellen Vorgängen abzuleiten«. Man hat also ausdrücklich auf eine logische Deutung die falsche intellektualistische Psychologie zurückgeführt, ohne freilich die Trennung von Seinsfeststellung und Sinndeutung zu vollziehen. Falls man sich entschließen würde, überall die Frage zu stellen, ob Seinsfeststellung oder Sinndeutung vorliegt, und dann die psychologische Untersuchung auf die Seinsfeststellung einschränkte, so würde der Wert der Psychologie als Seinswissenschaft für die Probleme der Philosophie wohl wesentlich geringer eingeschätzt werden, aber auch die Psychologie könnte hierdurch nur gewinnen.

Tatsächlich fehlt es denn auch an Ansätzen zu solcher Scheidung nicht. Schon Kant hat Begriffe gebildet, die man nur als Sinnbegriffe verstehen kann, und von denen er auch wußte, daß sie nicht psychologische Begriffe sind. Seine transzendentale Apperzeption z. B. darf weder der Begriff eines wirklichen psychischen Aktes noch der eines reinen Wertes noch der einer transzendenten Wirklichkeit sein. Es bleibt also für sie nur der Begriff des Sinnes übrig. In neuester Zeit kommt das, was wir meinen, in dem Bestreben zum Ausdruck, zwei verschiedene Arten von Psychologie zu unterscheiden. So will man sich mit der Psychologie des individuellen Ich nicht zufrieden geben, sondern verlangt eine Wissenschaft vom überindividuellen Subjekt, die aber ebenfalls Psychologie heißen soll, obwohl das überindividuelle Ich gewiß keine psychische Wirklichkeit ist. Auch wo man der Psychologie, wie sie gewöhnlich getrieben wird, eine Phänomenologie gegenüberstellt, die im Dienste der Logik steht, oder eine beschreibende und zergliedernde Psychologie von der erklärenden abtrennen und zur Grundlage der »Geisteswissenschaften« machen will, dürfte, wenn auch stark mit andern Tendenzen durchsetzt, zum großen Teil das Bedürfnis nach einer Unterscheidung von Seinsfeststellung und Sinnesdeutung als letztes Motiv des Denkens zugrunde liegen. Deshalb lassen sich aus diesen Untersuchungen auch viele Anregungen für die Sinnesdeutung gewinnen, ja manches kann in veränderter Terminologie und unter Klarlegung der Wertgesichtspunkte, welche die Deutung beherrschen, in die Philosophie aufgenommen werden. Es wäre nur wünschenswert, daß man den Namen der Psychologie allein für die objektivierende Seinswissenschaft vom Psychischen gebrauchte, für die er nun einmal üblich geworden ist, um von dieser

Digitized by Google

Einzelwissenschaft ausdrücklich die Sinnesdeutung abzutrennen und zur Philosophie zu rechnen.

Wie in der Psychologie finden wir Sinnesdeutung endlich auch in der Metaphysik, und zwar besonders in der, die vom Begriffe des Subjektes ausgeht. Sie knüpft in neuerer Zeit, z. B. bei Fichte und Hegel, hauptsächlich an Kants transzendentale Apperzeption an, und schon dies weist auf den Punkt hin, der für uns entscheidend ist. Wie in der Psychologie die Sinnesdeutung sich in eine vermeintliche Feststellung von empirischen Wirklichkeiten verwandelt, so setzt sie sich hier in die Schöpfung transzendenter Realitäten um. Das Subjekt wird, nachdem man ihm einen überindividuellen Sinn gegeben hat, ebenso wie in der anderen, platonisierenden Art der Metaphysik die reinen Werte, metaphysisch hypostasiert, und zwar zu einem objektiven oder absoluten »Geist« gemacht. Aus ihm glaubt man dann die ganze Welt ableiten zu können, und aus der Stellung, welche das individuelle Ich zu diesem Weltgeist einnimmt, werden scheinbar auch die Grundzüge der Weltanschauung bestimmt, die uns über den Sinn unseres Lebens belehren. Diese Metaphysik des Geistes ist einer Psychologie des überindividuellen Ich so nahe verwandt, daß es nicht immer leicht sein wird, eine scharfe Grenze zwischen beiden zu ziehen, und will man überhaupt von einem überindividuellen Subjekt als einer Realität sprechen, so wird man, da es in der empirischen Wirklichkeit nicht zu finden ist, der metaphysischen Fassung wohl die größere Konsequenz zugestehen müssen.

So verstehen wir zunächst vom Begriff der Sinnesdeutung aus das relative Recht der subjektivierenden Metaphysik, aber wir müssen zugleich erkennen, daß der Weg zu einer Weltanschauung, der über einen absoluten Geist führt, nicht nur wissenschaftlich schwer zu begründen ist sondern sich auch als ein ganz überflüssiger Umweg darstellt. Wir bedürfen einer solchen Umdeutung des Subjektsinnes und damit des Weltsinnes ins Transzendente nicht. Tatsächlich wird ja doch alles nur von den Werten her gedeutet. Wenn diese Werte als gültig verstanden sind und von ihnen aus der Sinn der Akte gedeutet ist, dann ist alles erreicht, was wir von der Philosophie verlangen können, ja von neuem wird klar, daß ein von gültigen Werten her gedeuteter, unserm Leben und Handeln innewohnender Sinn uns viel mehr gibt als eine transzendente Wirklichkeit, auch wenn diese in Gestalt eines absoluten Weltgeistes auftritt. Es dürfte sich daher leicht zeigen lassen, daß die verschiedenen metaphysischen Gebilde dieser Art, ebenso wie die psychologischen Theorien, für die Weltanschauungsfragen allein durch diejenigen ihrer Faktoren lebendig geworden sind und heute noch leben, die eine Sinnesdeutung als ihren

Digitized by Google

eigentlichen Kern enthalten. Die Philosophie unserer Tage wird daher auch von der Metaphysik des Geistes, genau wie von der Psychologie, nur so viel lernen können, als sie ihr an Deutung des Lebenssinnes, die von gültigen Werten her versucht worden ist, entnehmen kann.

Diese Bemerkungen über den Begriff der Philosophie müssen für unsern Zweck genügen, und wir blicken nur noch einmal zurück. Wir haben versucht, den Weltbegriff zu entwickeln, und gezeigt, wie er sich nicht nur aus Subjekt und Objekt, sondern aus den Reichen der Wirklichkeiten, der Werte und des Sinnes zusammensetzt. Die Wirklichkeiten fallen ausnahmslos den objektivierenden Einzelwissenschaften zu, und zu ihnen gehören auch die Güter und die Wertungen des Subjekts. Kommen dagegen die Werte als Werte in Betracht, so setzt die philosophische Arbeit ein. Auf Grund eines Wertverständnisses vermag sie die beiden getrennten Reiche so miteinander zu verbinden, daß sie den dem wirklichen Leben innewohnenden Sinn deutet. Der alte Gegensatz von Subjekt und Objekt hat daher seine Wichtigkeit verloren, solange man seine beiden Seiten als Wirklichkeiten einander gegenüberstellt. Bestände die Welt allein aus Wirklichkeiten, dann gäbe es nur objektivierende Wissenschaften. Aber dann gäbe es, nachdem alle Teile der Wirklichkeit von Einzelwissenschaften in Anspruch genommen werden, auch keine Philosophie mehr. Trennt man dagegen die Wertprobleme von den Wirklichkeitsproblemen ab, so müssen die philosophischen Probleme reiner und klarer zutage treten als je vorher, und zugleich werden die Klagen gegen die objektivierenden Wissenschaften, daß sie den Sinn des Lebens vernichten, verstummen. Die alten Gegensätze von Wille und Vorstellung, von Tat und Leiden, von Aussenwelt und Innenwelt, von Mechanismus und Teleologie können nicht mehr für die Weltanschauung entscheidend sein. Dadurch, daß man das wirkliche Subjekt in den Objektzusammenhang einordnet, wird an der Geltung der Werte nichts geändert. Deshalb ist bei der Beschränkung auf die Wirklichkeit die Stellung des Objektivismus unanfechtbar. Streben wir dagegen nach Weltanschauung, so kommen wir mit dem objektivierenden Verfahren nicht einen Schritt weiter. Da müssen wir das Subjekt heranziehen. Aber wir werden nun nicht versuchen, die Wirklichkeit subjektivierend zu begreifen und so einen nie zu schlichtenden Streit mit den Einzelwissenschaften zu entfachen, sondern nur insofern wird uns das Subjekt wichtig, als dieses wertet, und mit sorgfältiger Vermeidung jeder subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung deuten wir von den Werten her den Sinn des Subjekts und seiner Akte im wissenschaftlichen, künstlerischen, sozialen

Digitized by Google

und religiösen Leben. So verschwindet jeder Gedanke an eine doppelte Wahrheit, denn es ist ja jetzt nicht mehr dasselbe Material, auf welches die beiden verschiedenen Betrachtungsweisen der objektivierenden Seinsfeststellung und der subjektivierenden Sinnesdeutung sich beziehen. Der unvermeidliche Dualismus hat seinen Stachel verloren. So und nur so kommen wir daher zu einer Versöhnung des alten Gegensatzes von Objekt und Subjekt und damit auch zu einem einheitlichen Weltbegriff, soweit nach Einheit zu streben, in der Wissenschaft überhaupt einen Sinn hat. Selbstverständlich sollte allein die Möglichkeit einer einheitlichen Weltanschauung überhaupt in diesem Begriff der Philosophie aufgezeigt werden. Den Weg zu ihr selbst kann nur das System der Philosophie weisen.

Digitized by Google

Wissenschaft und Philosophie.

Von

Emile Boutroux (Paris).

I.

Die Geschichte der neueren Philosophie, von den Nachfolgern Kants bis auf unsere Tage, erscheint, was die Beziehungen der Philosophie zur Wissenschaft betrifft, als das Schauspiel eines echt Hegelschen Rhythmus. Zuerst haben wir eine dogmatische Metaphysik, die hochmütig auf die Wissenschaft herabsieht oder sie höchstens soweit beachtet, als sie dieselbe ihren eigenen Gesetzen unterwerfen kann. Dann erhebt sich, im Gegensatz zu dieser Metaphysik, die Naturwissenschaft [1]), welche jeglichen Einfluß der Philosophie als völlig nutzlos und unheilvoll zurückweist; welche sich rühmt, dem menschlichen Geist sowohl als sich selbst zu genügen; und welche jedes Problem für undenkbar und nicht vorhanden erklärt, das die Naturwissenschaft nicht selbst stellt, oder das sie zu lösen unfähig ist.

Indes konnte der radikale Positivismus, welcher die zweite Hälfte des 19. und den Anfang des 20. Jahrhunderts beherrscht hat, nicht endgültig triumphieren. Unterdrückt zwar, doch nicht ganz erdrückt durch die ausschließlichen Anhänger der Naturwissenschaft, hat der metaphysische Instinkt sich wieder erhoben; und nun wohnen wir, besonders seit ungefähr zwanzig Jahren, einem wahren Wiederaufblühen der Philosophie bei. Aber es handelt sich dabei nicht nur um eine einfache Auferstehung der Vergangenheit. Das ist nicht derselbe Fluß, der sich eine Zeit lang unter der Erde verloren hatte und jetzt wieder vor unsern Augen erscheint. Philosophie und Wissenschaft, die eine Zeit lang zu einander in Gegensatz getreten waren,

1) Im Original steht science; gemeint ist die »exakte« Wissenschaft. Der Uebersetzer glaubte, für den Anfang den Ausdruck »Naturwissenschaft« setzen zu sollen. Im Fortgang des Textes versteht man, nach diesem Präzedenzfall, unter »Wissenschaft« immer die »exakte«. Anm. d. Uebers.

Digitized by Google

vereinigen und durchdringen sich. Die Philosophen gehen bei der Naturwissenschaft in die Schule, und die Naturwissenschaftler reden die Sprache der Philosophie. Naturwissenschaft und Philosophie scheinen durch ihre Vereinigung einen ganz neuen Gesichtspunkt zu schaffen.

Auf welche Weise vollzieht sich nun diese Vereinigung? Nach einer sehr verbreiteten Ansicht, sowohl bei den Naturwissenschaftlern, welche sich mit Philosophie beschäftigen, als vielleicht noch mehr bei den Philosophen, die sich auf die Naturwissenschaft berufen, wäre sie eigentlich keine Hegelsche Synthese der beiden Prinzipien, welche ihrer Verwirklichung nahe rücken. Vielmehr wäre es die bekannte Mahnung Ernst Haeckels, welche endlich Gehör fände. Warum, sagt der berühmte Verfasser der »Natürlichen Schöpfungsgeschichte«, ziehen sich die Naturwissenschaftler auf ihre Laboratorien zurück und lassen die Metaphysiker ganz ungestört und nach Belieben über die Fragen des Ursprungs und des Seins faseln? Die Naturwissenschaft ist keineswegs, wie man glaubt, außerstande, an diese Dinge heranzutreten. Bekanntlich gibt die Entwicklungslehre, eine streng wissenschaftliche Theorie, der Naturwissenschaft die Mittel an die Hand, die Philosophen sogar aus ihrem eigenen Gebiete zu verdrängen. Dieselben geistigen Fähigkeiten, dieselben Quellen der Erkenntnis, welche die Naturwissenschaft erzeugen, sind, wenn wir daraus allen Vorteil ziehen, den sie gewähren können, auch geeignet — alle wirklichen und zugleich interessanten Probleme zu lösen, von welchen die Philosophie handelt.

Wenn also, jenseits der Fragen, welche die Naturwissenschaft behandeln kann, die Philosophen sich versteifen, noch andere Fragen zu stellen, welche offenbar ihr Gebiet überschreiten, dann können wir bestimmt erklären, daß diese Probleme trügerisch sind und daß sich der menschliche Geist entwöhnen muß, ihnen einen Sinn zu verleihen.

Man hüte sich also wohl, so heißt es, die Erzeugnisse der naturwissenschaftlich denkenden Philosophen und der philosophierenden Naturwissenschaftler, die man von Jahr zu Jahr sich vermehren sieht, auf ein und dieselbe Stufe zu stellen. Die Werke derjenigen Männer, welche den metaphysischen Begriffen treu geblieben sind und vorgeben, sie zu verjüngen und neu zu beleben, indem sie ihnen einen wissenschaftlichen Anstrich geben, sind in Wirklichkeit nur die letzten Ueberbleibsel einer überwundenen Vergangenheit. Wirklich lebendig sind nur diejenigen philosophischen Theorien, welche einzig aus der Wissenschaft geschöpft werden und die man nur durch das Nachdenken über die unmittelbaren Resultate der einzelnen Wissenschaften erhält, die ihren Methoden und dem Geiste der Wissenschaft im eigentlichen Sinne gemäß sind.

Digitized by Google

Das wäre also, genau genommen, keine Synthese von Wissenschaft und Philosophie, die unser Zeitalter uns darbietet; es ist vielmehr eine autonome Entwickelung der Wissenschaft, bestimmt, allen erlaubten Ehrgeiz, welcher Philosophie heißt, zu verwirklichen. Nach dieser Lehre wäre das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft gegenwärtig durch die Tatsache selbst entschieden: ihre Beziehung bestände nur in einem analytischen Band, indem nämlich die Wissenschaft den Inhalt und die Unterlage für die Philosophie darbiete. Ist nun diese Lösung, die so einfach erscheint, auch ebenso gut begründet?

II.

Welche Vorstellung von der Philosophie machen sich diejenigen, welche glauben, man könne die Philosophie ganz und gar auf die Wissenschaft reduzieren? Eine der geläufigsten Behauptungen in dieser Hinsicht ist diejenige, welche die Philosophie als Synthese der einzelnen Wissenschaften erklärt. Man weist dabei darauf hin, daß auf die eifrige analytische Arbeit der Gelehrten des 19. Jahrhunderts mehr und mehr eine entschlossene Wendung zur Annäherung der Erkenntnisse und zur Synthese folge. Neue Wissenschaften entstehen: die physikalische Astronomie, die biologische Chemie, die biologische Physik, die experimentelle Anatomie, die physikalische Chemie, die medizinische Physik, die experimentelle Pathologie und so fort, deren Eigentümlichkeit darin besteht, Forschungen oder Methoden zu vereinigen, welche von einander unabhängig schienen. Warum sollte die Wissenschaft, die immer auf dem Wege vorwärts drängt, den sie ihr eigener wachsender Fortschritt führt, nicht durch angemessenes Nachdenken zur vollständigen Synthese der Erkenntnisse gelangen, zum Erfassen der Dinge in ihrem allgemeinen einheitlichen Urgrund? Es handelt sich hier nicht darum, die alte Metaphysik wieder herzustellen, welche a priori bestimmte, daß die oder jene Wesenheit (Entität) der Urgrund der Dinge sei, weil, so aufgefaßt, die Dinge dem Geist ein zusagendes System darboten. Auf die wissenschaftliche Erfahrung und Verallgemeinerung wird sich der Geist stützen müssen, um philosophische Hypothesen aufzustellen, die den eigentlich wissenschaftlichen Hypothesen vollständig gleichkommen, — freilich allgemeiner und kühner sind, aber darum nicht weniger der Kritik der Tatsachen unterworfen bleiben, und ebensogut abgeändert oder verbessert werden können.

Eine solche allgemeine Synthese kann wohl in Anbetracht der Methoden gewagt werden, und man kann, wenn man die Methoden der verschiedenen Wissenschaften analysiert, einen gemeinsamen Weg

Digitized by Google

herausfinden. Es war zum Beispiel schon viel getan, um die Wissenschaften einander näher zu bringen, als man endlich fand, daß die Mathematik, die sogenannte abstrakte und deduktive Wissenschaft, in Wirklichkeit durch Induktion und Verallgemeinerung fortschreitet, ganz wie die physikalischen Wissenschaften. Und umgekehrt erschienen die auf Beobachtung gegründeten Wissenschaften den abstrakten Wissenschaften viel näher gerückt, als man sich über die entscheidende Rolle Rechenschaft gab, welche darin die Hypothese und der vorgefaßte Gedanke spielen. Und selbst die biologischen Wissenschaften vereinigen die andern Wissenschaften oder rufen sie zu Hilfe, seitdem sie selbst, dank des Entwicklungsbegriffes, von dem Gedanken des Naturgesetzes durchdrungen sind.

Andererseits kann man die Materie sowohl in den mathematischen, physikalischen, chemischen, als auch in den biologischen Wissenschaften als das einzige Element betrachten, welches sich als notwendige und ausreichende Grundlage unter all der endlosen Verschiedenheit der Erscheinungen, die wir betrachten, wiederfindet. Kann nicht der mathematische Mechanismus auch heute noch als Urgrund der Dinge betrachtet werden? Oder muß diese Rolle der eigentlich physischen Kraft zugesprochen werden, die vielleicht noch ursprünglicher aufzufassen ist als die schwere und unbewegliche Masse der gemeinsamen Materie? Oder aber ist es das Leben selbst mit seinem unaufhörlichen Tasten und seiner immer erneuten Anstrengung, sich anzupassen, das die allgemeine wirkende Triebkraft der Natur darstellt? Da sie diese Probleme behandelt, kann die Philosophie, wie es scheint, das Bedürfnis nach Einheitlichkeit befriedigen, welches sie kennzeichnet, ohne dadurch ihre Zugehörigkeit zu der Wissenschaft zu verlieren.

Gewiß, nichts ist gesetzmäßiger und nichts fruchtbarer als die methodische Annäherung und die Verbindung der Wissenschaften. Es wäre zu wünschen, daß diese Arbeit immer mehr begünstigt würde durch die Organisation der Fachstudien, welche, richtig verstanden, sowohl die zukünftige Wissenschaft vorbereiten, als auch die Erkenntnisse der erreichten Wissenschaftsstufe sammeln und verbreiten sollen. Aber ist es richtig, über die besonderen und vorsichtigen Synthesen, welche die experimentelle Wissenschaft versuchsweise aufstellt, durch rein geistige Tätigkeit, die kaum eine äußere Aehnlichkeit mit der wissenschaftlichen Induktion hat, weit kühnere Synthesen zu stellen, die zwar der Neigung des Verstandes nach Einheit mehr entsprechen, aber weniger den wirklichen Zusammenhang der Dinge darstellen?

Es ist heute zwecklos, der Wissenschaft im Namen der Philosophie klar zu machen, daß sie nicht nur teilen, sondern auch vereinigen soll und kann, nicht nur unterscheiden, sondern auch angleichen. Aus der wissen-

Digitized by Google

schaftlichen Tätigkeit selbst entspringt das Streben nach Einheit der Wissenschaft. Das Dazwischentreten des Philosophen kann hier keine andere Wirkung haben, als den Fortschritt, der sich von selbst ergeben würde, unbedachtsam zu beschleunigen und die notwendigen Stufen zu überspringen. Die Wissenschaft sucht nach der Einheit, aber nur die Mehrheit (Vielheit) ist ihr gegeben, und sie weiß keineswegs a priori, ob die Synthesen, welche sie aufgebaut hat, nicht eines Tages durch Tatsachen widerlegt werden. Gestern noch schritt die Biologie vorwärts, bestrebt, sich mit der Mechanik, der Physik oder der Chemie zu identifizieren: heute sucht sie, ohne die mit ihr verknüpften Wissenschaften zu vernachlässigen, hauptsächlich das abzusondern, was ausschließlich der Physiologie oder der Biologie angehört. Eine gleiche Bewegung macht sich auch in der Psychologie bemerkbar. Man muß zugeben: vertritt man den Standpunkt der Synthese und der Vereinigung, so schafft die Philosophie da, wo sie die Wissenschaft nicht unnütz verdoppelt, in wissenschaftlicher Hinsicht ein unbedeutendes oder schädliches Werk.

* * *

So sehen wir auch in dem Bestreben der Philosophie, wissenschaftliche Form anzunehmen, und besonders in der jüngsten Entwicklung, daß sie sich eine ganz andere Aufgabe stellt als diejenige, die Wissenschaften zu vereinigen. In der Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften zu sehen, was wohl den Vorsatz mit sich führt, den Dingen ein einziges und unveränderliches Prinzip aufzudrücken, heißt das nicht dem metaphysischen Wahne Vorschub leisten? Wenn die Philosophie wissenschaftlich werden will, wie es heute viele Forscher annehmen, so muß sie die Mathematik, die Physik und die Biologie nachahmen, welche auch anfangs abhängig von der Metaphysik gewesen sind. Diese Fachstudien haben sich als Wissenschaften ausgebildet, indem sie sich vom Joch der Metaphysik gänzlich befreit haben, um keine andern Gesetze anzuerkennen, als die in ihren eigenen Objekten enthaltenen. Nun aber haben die Philosophen außer der nichtigen Wesenheit, welche im Grunde der Dinge herrschen soll, zu allen Zeiten als Studium verschiedene wirkliche und gegebene Objekte gewählt, z. B. die psychischen oder sozialen Erscheinungen, die Gesetze des Denkens, die Regeln des Tuns, die Bedingungen zur Beurteilung der Schönheit und künstlerischen Erzeugung. Könnte es nicht gelingen, philosophische Wissenschaften zu begründen, die den andern Wissenschaften genau gleichgestellt wären, indem man zum Studium ihrer Objekte die entsprechenden Methoden anwenden wollte, wie eben bei diesen Wissenschaften?

Digitized by Google

Daraus entspringt der Gedanke einer völlig wissenschaftlichen Psychologie, Soziologie, Logik, Aesthetik und Ethik. Nach dieser Auffassung hält sich jede dieser Wissenschaften, weit davon entfernt, von transzendentalen Grundsätzen auszugehen, eng an die Tatsachen ihrer Zuständigkeit und holt daraus die Eigentümlichkeiten und die Gesetze nach einer streng experimentellen Methode. So bildet sich eine Gruppe von Wissenschaften, die man philosophische heißen kann, soweit sie Gegenstände behandeln, welche zu allen Zeiten die Philosophie hauptsächlich beschäftigt haben, die aber durch ihre Methode den andern Wissenschaften ähnlich sind. Die Probleme der Philosophie aber sollen von nun an, soweit es möglich ist, nach den wissenschaftlichen Methoden behandelt werden. Die durch die traditionelle Philosophie bisher behandelten Fragen jedoch, welche in diesem Rahmen keinen Platz finden, kann man ohne Bedenken, weil sie unnütz oder dem menschlichen Geist unerreichbar sind, außer Acht lassen. Nach dieser Auffassung bieten die philosophischen Wissenschaften die Eigentümlichkeit, von der eigentlichen Philosophie unabhängig zu sein.

Dies ist die heute vielleicht am meisten vertretene Auffassung der Philosophie als Wissenschaft. Die Philosophie wird darin durch eine Mannigfaltigkeit philosophischer Wissenschaften ersetzt. Sie wird zu einer neuen Gruppe von Naturwissenschaften, welche sich von den übrigen nur durch ihr Objekt unterscheidet und sich den schon früher losgelösten Gruppen anreiht.

Ist es möglich, daß diese Bemühung, sich den eigentlichen Naturwissenschaften ganz und gar anzugleichen, einen durchdringenden Erfolg erringt? Kann der Gegenstand, den diese neue Gruppe von Wissenschaften behandelt, in seinem hauptsächlichen und eigentümlichen Wesen durch die rein objektiven Methoden der Wissenschaft im engeren Sinne erfaßt werden? Dies wird von mehr als einem Kritiker in Zweifel gezogen. Man fragt sich bekanntlich, ob die Psychologie, die Logik, die Moral und die Soziologie sich wirklich so wie die Physik und die Mathematik zu einer Teilwissenschaft herabdrücken lassen, indem sie nur bestimmte einzelne Teile unter bestimmtem Gesichtswinkel betrachten, mit Ausschluß aller andern? Sehen wir nicht, wie z. B. die moderne Psychologie, durch die Beobachtung, daß jede Erscheinung ohne Ausnahme für uns in letzter Analyse ein Bewußtseinszustand ist, sich unmerklich zu einer universellen und fundamentalen Wissenschaft erhebt? Ist es nicht eben so begründet, wenn die andern erwähnten philosophischen Wissenschaften: Logik, Geschichtsphilosophie und Soziologie sich eine ähnliche Rolle anmaßen? Man glaubte, man habe es mit einzelnen

Digitized by Google

Teilen zu tun, und nun sieht man, daß jeder dieser Teile beansprucht, ein Ganzes zu sein.

»Du nennst dich einen Teil, und stehst doch ganz vor mir.«

Sind diese Wissenschaften denn positive Wissenschaften, sind sie den andern Wissenschaften gleich?

Angenommen, diese Befürchtungen seien unbegründet, und die erwähnten philosophischen Wissenschaften seien wirklich dazu bestimmt, den andern gleich zu werden: kann man dann sagen, daß durch ihre Existenz das Problem von der Möglichkeit einer wirklich wissenschaftlichen Philosophie entschieden wäre? Würden Psychologie, Logik, Aesthetik, Ethik und Soziologie, nach einer streng objektiven und induktiven Methode behandelt, wohl dadurch fähig werden, sich denjenigen Wissenschaften, welche man als die eigentlich positiven bezeichnet, anzugleichen? Würden sie dann noch die Bezeichnung philosophischer Wissenschaften verdienen? Wenn es für eine Wissenschaft, um philosophisch genannt zu werden, genügte, daß sie einen Gegenstand bearbeite, welcher früher von der Philosophie für sich in Anspruch genommen wurde, so könnten Mathematik, Physik und Biologie mit vollem Recht als philosophische Wissenschaften bezeichnet werden, und es wäre dann unmittelbar klar, daß die Philosophie heute mehr denn je in Blüte steht, da diese Wissenschaften eine bewundernswerte Vollkommenheit erlangt haben. Damit Philosophie wirklich vorhanden sei, müssen diejenigen Probleme in Betracht gezogen werden, welche zu allen Zeiten deren hauptsächlichsten Gegenstand gebildet und ihre Existenzberechtigung begründet haben. Nun aber sind diese Probleme einerseits die Beziehung der Dinge zu den Ideen der Einheitlichkeit, Ordnung und Harmonie, welche dem menschlichen Geist als herrschend erscheinen; andererseits die Bestimmung der menschlichen Tätigkeit, sofern sie mit dem höchsten und vornehmsten Ideale übereinstimmen soll, das uns zu erfassen möglich ist.

Diese Probleme bleiben notwendigerweise und für alle Zeit unbeachtet von einer Philosophie, welche nichts anderes sein will, als eine Gruppe von besonderen Wissenschaften, entsprechend den mathematischen und Naturwissenschaften. Für eine solche Philosophie gibt es, und wird es immer nur Tatsachen geben, d. h. faktische, aus dem Handeln und dem Innenleben des Menschen objektiv ersichtliche Resultate. Für die Experimental-Wissenschaft ist es wertlos zu wissen, was im Grunde dieses Handeln ist, ob es dafür eine Möglichkeit und eine Notwendigkeit gibt, ob es einen Zweck hat, und ob es einen Wert und eine Vervollkommnung in sich trägt.

Digitized by Google

Wenn also die Philosophie als allgemeine Synthese der Wissenschaften, wohl einen philosophischen, aber keinen voll-wissenschaftlichen Wert in sich trägt, so kann die Philosophie, in einzelne philosophische Wissenschaften umgesetzt, ohne Zweifel einen Platz unter den positiven Wissenschaften einnehmen, aber sie verdient dann nicht mehr den Namen Philosophie. Weder auf die eine, noch auf die andere Weise gelangt man dazu, den Gedanken einer eigentlich wissenschaftlichen Philosophie zu verwirklichen. Man muß darauf verzichten, die Philosophie auf analytischem Wege aus der Wissenschaft abzuleiten. Wissenschaft erzeugt, rechtfertigt und erlaubt immer nur Wissenschaft. Mit der Wissenschaft als dem einzigen Maßstab der Erkenntnis in Beziehung gebracht, kehrt die Philosophie entweder rein und einfach in die Wissenschaft zurück, oder wenn sie für dieselbe unauflösbar bleibt, verflüchtigt sie sich wie ein leeres Phantom.

Wenn man sich dazu entschließt, keine andere Form der Wahrheit als die positive, mathematische oder Experimental-Wissenschaft anzuerkennen, so täte man gut daran, den Ausdruck »Philosophie« in die Rumpelkammer zu werfen; denn heutzutage kann er uns nur verwirren, weil er uns glauben macht, daß wir durch die Wissenschaft die Wissenschaft überholen können. Aber ist es auch ganz erwiesen, daß es keine Mitte gibt zwischen einer Philosophie a priori, welche behauptet ihre Prinzipien den Wissenschaften aufzudrücken oder deren Dasein zu ignorieren, und einer so genannten wissenschaftlichen Philosophie, welche aus den Wissenschaften, wie die Blüte aus der Pflanze, hervorginge? Gibt es, abgesehen von der dualistischen Trennung und der analytischen Verbindung, für unsern Verstand keine andere faßbare Beziehung?

III.

Diejenigen Theorien, welche versucht haben, zwischen der Wissenschaft und der Philosophie eine rein analytische Beziehung herzustellen, sind aus dem Gedanken hervorgegangen, daß die Wissenschaft unsere einzige gültige Art der Erkenntnis sei; und daß folglich die Philosophie, soweit sie eine Erkenntnis zu sein behauptet, nur dann eine wirkliche Existenz hat, wenn sie sich mit der Wissenschaft identifiziert. Ist nun diese Meinung ein bewiesener Grundsatz oder eine Forderung, die noch der Prüfung bedarf?

Es ist bemerkenswert, daß die Philosophie zu allen Zeiten über die Evidenz und Gewißheit, die ihr eigentümlich sind, eine ganz andere Lehre verkündet hat, als diejenige, die man ihr heutzutage auferlegen will. Nicht auf die eigentlich positive Wissenschaft oder auf die reine Erfahrung, die Quelle der Wissenschaft, hat die Philosophie im allge-

Digitized by Google

meinen geglaubt sich stützen zu müssen; sondern auf die Vernunft, insofern sie ein Erkenntnisvermögen ist, klar geschieden von der bloßen Feststellung und Klassifikation der Tatsachen. Wir stehen also vor der Frage, ob es angebracht ist, eine Identität zwischen der wissenschaftlichen Evidenz und der vernünftigen Evidenz herzustellen, und ob diese Identität durch die Zurückführung der einen auf die andere erzielt wird. Um es kurz zu sagen, — alle angestellten Ueberlegungen, um die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit nicht-wissenschaftlicher Begriffe zu beweisen, sind überflüssig, nachdem man einmal die absolute Vollkommenheit und Alleinherrschaft der wissenschaftlichen Evidenz als Dogma aufgestellt hat. Soll man nun sagen, daß außer dem Bereich der Wissenschaft notwendigerweise das Leben, das Sein, die Tatsache existieren, welche ihr das Objekt liefern; und soll man daher die Philosophie unter die Dinge einreihen, welche in diesem Sinne als unmittelbar seiend gegeben sind? Wenn also die Philosophie nur eine rohe Tatsache wäre, ein Objekt für wissenschaftliche Untersuchungen, — wodurch würde sie sich dann unterscheiden von der Astrologie oder diesen und jenen trügerischen Spekulationen, welche ebenfalls Tatsachen sind und heute nur noch das Problem geschichtlicher bezw. psychologischer Erklärung bieten, wie sie nämlich bei ihrer Unrichtigkeit eine so unberechtigte Anziehungskraft auf den menschlichen Geist ausüben konnten. Entweder hat die Philosophie irgendwelche Beziehung zur Erkenntnis, zur Wahrheit, was sie übrigens immer beansprucht hat, oder sie ist nur, wie man manchmal gesagt hat, eine farblose Poesie, ein im wachen Zustande fortgesetzter Traum. Aber trägt denn jede Erkenntnis auch die eigentlich wissenschaftliche Form schon an sich? Da liegt eigentlich der Kern der Frage.

Man muß zugeben, daß unser ganzes praktisches Leben auf Erkenntnissen beruht, welche wir durch keinerlei Mittel zur wissenschaftlichen Evidenz bringen könnten. Nicht allein im täglichen Leben werden die Tatsachen mehr erraten, gedeutet und konstruiert als wirklich objektiv beobachtet; ja sogar, wenn wir im Handeln überlegen, mischen fast immer sich bestimmend in unsere Urteile Betrachtungen über Nützlichkeit, Annehmlichkeit, Schicklichkeit, Verpflichtung ein; trotzdem denken wir niemals daran, diese Betrachtungen in eine wissenschaftliche Form zu bringen, was übrigens wahrscheinlich unmöglich wäre. Das sind jene Erkenntnisse, voll von Unendlichkeit und Leben, zwar unheilvoll verwirrend für unser klares Verständnis, aber doch wirklich und wichtig, wie Leibniz zeigte. Man darf die verworrene Erkenntnis nicht verachten: wir leben davon und im Grunde ist sie der Stoff der Wissenschaft selbst.

Digitized by Google

Erkenntnis ist umfassender als Wissenschaft. Worin besteht denn eigentlich ihre Form? Ist es nicht eben diese selbe Fähigkeit, die wir Vernunft nennen, deren Wirkung sich bis in die kleinsten Schritte menschlicher Tätigkeit verrät, und welche die Philosophie, das höchste Streben menschlichen Nachdenkens, zu definieren und wirksam zu machen trachtet?

Die Wissenschaft ist eine bestimmte Form, eine gewisse Einteilung der Erkenntnisse. Sie ist die Ueberführung der lebenden und unendlichen Wirklichkeit in eine beschränkte Zahl fester und begrenzter Begriffe, fähig, streng mit einander verglichen und auf einander zurückgeführt zu werden. Sie ist die handelnde und schaffende Natur, in ein Schauspiel verwandelt, das der Mensch sich gibt, und deren Peripetien er vorauszusehen sucht.

Die Vernunft hingegen ist menschlicher Verstand, in dem tiefsten Grunde seines Wesens betrachtet, da wo er sich mit der Wirklichkeit und dem Leben vereint. Der wissenschaftliche Verstand oder derjenige Verstand, der sich vom Leben ablöst und es zu analysieren sucht, ist nur eine abgeleitete und künstlich hergestellte Form des Verstandes. An und für sich existiert und lebt der Verstand, beobachtet und schafft, vernimmt und lenkt, zielt ebensosehr auf die Praxis als auf die Theorie, erkennt durch sein Handeln und handelt durch sein Denkvermögen. Die Vernunft ist der Untergrund für all die Grundsätze, Bestrebungen, die der Verstand bei der Berührung mit den Wissenschaften und dem Leben sich gebildet, definiert und dann verallgemeinert hat. Während sie die Wissenschaft aufbaut und das Leben zu ordnen sucht, regen die eigenen Schöpfungen sie zu weiterer Tätigkeit an. Sie wird sich der Zwecke bewußt, die sie verfolgt; sie richtet sich immer so ein, daß sie dieselben immer sicherer erreicht. Das ist es, was Descartes klar erkannte, als er sagte: das Ziel aller Studien müßte sein, den Geist so zu lenken, daß er fähig würde, sichere und wahre Urteile zu fällen über all die Gegenstände, die sich ihm darbieten können.

Und er wußte sehr wohl, daß die Vernunft keine Norm ist, die in der menschlichen Seele schon bereit läge und die man nur passiv anzuwenden brauchte. Für seine hauptsächlichste und dauernde Aufgabe hielt er es ja, seine Vernunft auszubilden, indem er ihr beständig sowohl wissenschaftlich bewiesene Wahrheiten als Lebenserfahrungen zuführte.

Da sie die Theorie wie die Praxis regiert, wirklich ist, sich selbst erschafft, als dies Bestimmte erscheint, doch immer beweglich und für neue Bestimmungen empfänglich bleibt, so ist diese lebende Vernunft ebensowohl als die Wissenschaft eine ständige

Digitized by Google

Quelle und Regel der Erkenntnis. So wie die Wissenschaft das für alle Menschen gleichmäßig wahrnehmbare Gesamtbild der Dinge ist, das abzusondern oder aufzubauen dem menschlichen Geiste gelungen ist, — ähnlich ist die Vernunft eine Form des Verstandes, die in gewissem Maße allen gebildeten Menschen gemeinsam geworden ist. Zwar enthält sie nicht die der Wissenschaft eigene Art von Objektivität, nämlich die Gewißheit, jede Vorstellung auf sinnlich wahrnehmbare Erfahrungen zurückführen zu können, die unzähligemal durch irgend einen Menschen wiederholt werden können. Aber sie besitzt eine Art Ersatz für diese Objektivität, in der inneren Uebereinstimmung aller Intelligenzen hinsichtlich der Grundformen, wodurch sie sich ausdrückt. Und was die Wissenschaft selbst betrifft, wer könnte mit Bestimmtheit sagen, ob es gerade die äußerliche Tatsache ist, oder nicht vielmehr die innere Uebereinstimmung der Intelligenzen, die das letzte Kennzeichen der Objektivität abgibt?

* * *

Wenn also die menschliche Vernunft derart beschaffen ist, bietet sie dem Philosophen einen berechtigten Anhaltspunkt, um zu erforschen, ob die Wissenschaft sich und dem menschlichen Geist genügt, oder ob es außer der eigentlichen Wissenschaft noch für jenes Studium einen Platz gibt, das man Philosophie nennt. Welches ist nun in diesem Falle das Verhältnis der philosophischen Forschungen zu den wissenschaftlichen Forschungen?

Wenn die dogmatische Gebärde, mit der die Wissenschaft ehemals auftrat, berechtigt wäre und sich aufrecht erhalten könnte, dann müßte allerdings die Philosophie sich bescheiden, unter der Herrschaft der Wissenschaft so dahinzuleben. Die Wissenschaft verschafft in der Tat dem Menschen eine Ehrfurcht gebietende Sicherheit. Wenn diese Gewißheit nicht nur von der Gleichartigkeit unserer Erfahrungsbegriffe, sondern auch selbst von den Grundlagen des Seins gilt, dann erscheint es völlig wertlos und töricht, auf einem anderen Wege noch andere Lehren über die Natur der Dinge zu suchen. Die wesentlichsten Resultate der Wissenschaft zu zerlegen, zu erklären und auf das praktische Leben anzuwenden, — darauf muß sich die Aufgabe derjenigen Philosophie beschränken, die sich einer Wissenschaft nicht bloß der Erscheinungen, sondern auch des Seins gegenüber findet, da eine solche Wissenschaft tatsächlich bereits eine Philosophie, eine Metaphysik ist.

Aber das ist heute nicht mehr die Forderung der Wissenschaft. Wesentlich experimentell, sucht die Wissenschaft ihre ausschließliche Arbeit darin, diejenigen Empfindungen aufzuzeichnen, welche die

Digitized by Google

Menschen gleichmäßig unter denselben Bedingungen verspüren, und die Klassen derjenigen konstanten Verbindungen, welche unter diesen Empfindungen auftreten, auf eine möglichst kleine Anzahl zurückzuführen. Von da an bleibt die innerliche Natur der Dinge oder, wenn man will, ihre Ur-Elemente außerhalb des Arbeitsgebietes der Wissenschaft. Sie betrachtet nur Ergebnisse unmittelbar gegebener Erscheinungen, deren Bedingungen unzählbar sein können, und sucht aus diesen Erscheinungen dann Systeme zu bilden, welche unsere Erfahrungen zusammenfassen und uns helfen, besser die Vergangenheit zu rekonstruieren bezw. die Zukunft vorherzusehen.

Neben denjenigen Fragen also, welche die Wissenschaft behandelt, ist noch Raum für andere Fragen, und es ist erlaubt, auch diejenigen zu prüfen, welche die Philosophie stellt.

Man sagt oft, sie frage sich, was denn diese Dinge an sich seien, deren äußere Erscheinungen nur die Wissenschaft studiert; und gewiß schien die klassische Philosophie herausfinden zu wollen, worin das absolute Sein bestände, ganz unabhängig von allen Vorstellungen, die wir davon haben. Aber wie die Wissenschaft auf den Dogmatismus verzichtet hat, so hat es wohl auch die Philosophie getan; und wirklich, wenn man ihr Werk in der Vergangenheit betrachtet, bemerkt man, daß sie tatsächlich nichts von all dem ausgeführt hat, was sie zu tun glaubte. Als sie nach dem Ding an sich zu forschen vorgab, suchte sie augenscheinlich nur nach der Beziehung des Seins zum Menschen, worin es unsere Bestrebungen befriedigt oder hemmt, und wie wir es gebrauchen sollen, um unsere menschliche Bestimmung zu erfüllen. Und das ist in der Tat die eigentlich philosophische Frage.

Während der Gelehrte das gegebene Material der Erfahrung soviel als möglich zu entmenschlichen sucht und es auf Dinge zurückführt, die einander bestimmen, stellt der Philosoph die alte Frage des Weisen: τί πρὸς ἐμέ; was bedeutet es für mich? Was ist von meinem menschlichen Gesichtspunkte aus, in den Augen meiner Vernunft, dieses Weltall, von dem ich ein Teil bin? Hat es irgend eine nähere Beziehung zu meinem Verstand und meinen Wünschen, oder ist es nur eine ungeheure Entfaltung roher Kräfte? Ist es nichts als Zufall und blinde Notwendigkeit; oder hängt es durch irgend ein dauerndes Band mit dem freien Willen zusammen, den ich in mir annehme, — derart, daß die Handlung, die ich mir zuschreibe, Wirklichkeit besitzt und zugleich den Dingen irgend welche Spuren meines Verstandes und Willens aufdrückt? Und weiter, was ist Individualität? Ist sie Täuschung und subjektiver Irrtum, wie die als Metaphysik auftretende Wissenschaft glauben machen will; oder läßt sie sich aussöhnen mit der erstaunlichen Teilbarkeit und Unbeständigkeit der Dinge, mit der

Digitized by Google

allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit der Wesen, welche von der Wissenschaft täglich mehr erhellt wird? Was sind die Dinge um mich her? was bin ich, ich selbst, für meine Vernunft? Bin ich wirklich, und in welchem Sinne? Endlich, wenn mein Verhältnis zum Weltall fertig gegeben ist, wie kann ich mich des Weltalls bedienen, um mein menschliches Leben zu leben; und worin besteht eigentlich dieses Leben, wenn es nach meinem Willen ein möglichst hohes, schönes, wahres sein soll?

Derartige Fragen stellt beharrlich die Philosophie, sogar angesichts einer Wissenschaft, die, im Vertrauen auf die allgemeine Geltung ihrer Methoden, das Weltall zu erobern strebt. Und zwar drehen sie sich, wie es mir scheint, hauptsächlich um die zwei zentralen Fragen: 1) Was ist diese Welt, die durch die Wissenschaft von mir losgelöst wurde, — was ist sie für mich? 2) Was ist meine Bestimmung, und was muß ich tun, um sie zu erfüllen?

Trennt sich nun die Philosophie, wenn sie diese Fragen stellt, vollständig von der Wissenschaft, oder bleibt sie, bei allem Unterschied, doch in einer gewissen Beziehung zu ihr?

* * *

Die Philosophie unterscheidet sich von den Wissenschaften, sie unterscheidet sich selbst von der allumfassendsten Wissenschaft, insofern diese hauptsächlich eine reine Theorie ist. Der Unterschied, welcher sie von den Wissenschaften trennt, ist tiefer als derjenige zwischen zwei beliebigen Einzelwissenschaften.

In der Tat, jede Wissenschaft hat die Aufgabe, vom denkenden Subjekt ein Objekt loszulösen, welches faktisch als sich selbst genügend angesehen werden kann, — als enthalte es in sich selbst die Gründe für seine Entwicklung. Jede Wissenschaft zielt darauf ab, ausschließlich objektiv zu sein. Jede Wissenschaft schreitet dadurch vom Vielfachen zum Einen, vom Verschiedenen zum Gleichen. Zweifellos ersinnt die Wissenschaft Grundsätze, die geeignet sind, die gegebenen Grenzen niederzureißen und die Gebiete zu vereinen. Aber diese geistigen Perspektiven sind immer nur Hypothesen, deren Wert den Tatsachen völlig untergeordnet ist, und die der Geist beständig zu verlassen bereit ist, wenn die Erfahrung sie widerlegt. Es ist völlig zulässig, daß die Wissenschaften für einander unauflösbar bleiben, wie es Auguste Comte wollte. Ihre Vollendung besteht nicht darin, sie auf jeden Fall zu vereinigen, sondern mit gleichmäßiger Treue die Unterschiede zu verzeichnen, sowohl diejenigen, die wir nicht reduzieren können, als die andern, die uns zu verwischen gelingt. Wer bürgt uns schließlich dafür, daß die Natur einheitlich ist?

Ganz anders ist das Verhalten der Philosophie. Wie schon die

Digitized by Google

Alten erkannt haben, ist sie nicht bloß Theorie, sondern auch gleichzeitig Praxis: sie ist Liebe zur Weisheit, d. h. zu dem mit dem Tun verknüpften Denken. Sie denkt also gar nicht daran, das Subjektive, Schöpferische, Mögliche, Anders-sein-könnende, das Leben, den Einfluß des Denkens und Wollens auf die Tat, auszuschalten. Sie sucht im Gegenteil das Subjektive und das Objektive, das unserer Vernunft zufolge von einander untrennbar ist, in seiner Vereinigung und festen Zusammengehörigkeit zu erfassen. Sie ist jene tätige Wissenschaft, jenes geistige Leben, dessen Idee die Griechen begeisterte; freilich ist es schwer, davon eine klare Vorstellung zu bekommen, wie der ewige Kampf zwischen dem Intellektualismus und Pragmatismus beweist.

Schon durch den Umstand, daß die Philosophie praktische Wissenschaft ist, Vereinigung von Spekulation und Tätigkeit, legt sie der Einheit einen ganz anderen Wert bei, als die eigentliche Wissenschaft tut. Ohne Zweifel gibt es bei beiden zwischen der Vorstellung von der Mehrheit und der von der Einheit eine Wirkung und Rückwirkung. Aber während die Wissenschaft sich vornimmt, das Eine dem Vielfachen anzupassen, setzt die Philosophie ihren Ehrgeiz darein, das Vielfache dem Einen anzupassen. Die Wissenschaft nimmt keine Kenntnis davon, ob in den Dingen Verstand und Harmonie waltet oder nicht. Die Philosophie forscht nach dem Geist, der darnach trachtet zu existieren, zu leben, seinen Einfluß geltend zu machen, zu herrschen und zu vergeistigen. Der Geist des Philosophen s u c h t sich in den gegebenen Dingen wiederzufinden, sich ihrer zu bedienen, um selbst zu wachsen und das eigene Wesen zu vervollkommnen; sich mittelst der Dinge zu entwickeln, entsprechend seinem Ideal und seiner Bestimmung. Er kann ohne Zweifel nicht verlangen, ein- für allemal das Einheitsprinzip zu finden, nach welchem er seine Begriffe und seine Entwicklung regeln kann. Im eigenen Gebiet sowohl wie in dem der Philosophie sucht er, tastet er herum, fängt wieder an und schlägt manchmal einen anderen Weg ein. Aber bei allen seinen Schritten zielt er nicht bloß nach einer mehr oder weniger verminderten Vielheit, nach einer mehr oder weniger gelungenen Einzelhypothese, einer empirischen Annäherung an eine verborgene Einheit; sondern vor allem schwebt vor ihm ein Gedanke, einheitlich und allgemein erfaßt, als ein Symbol des Absoluten; von diesem Gedanken steigt der Geist herab zu den einzelnen Dingen und zu seinen eigenen Taten, um sich darin zu verwirklichen und dadurch selber zu wachsen. Die Philosophie ist eine Seele, welche sich einen Leib sucht; und sie schafft sich einen Leib, indem sie in eigenartiger Weise auf die Wirkung der Welt, worin er versenkt ist, antwortet.

* * *

Digitized by Google

Aber wenn die Philosophie in diesem Sinne sich tief von den Wissenschaften unterscheidet, so folgt daraus keineswegs, daß sie sich entwickeln könnte, ohne bei ihnen in die Schule zu gehen.

Zwar wird die Beziehung zwischen der Philosophie und den Wissenschaften nie analytisch sein dürfen, weder in dem einen noch im anderen Sinne. Die Philosophie kann sich nicht schmeicheln, den Wissenschaften ihre Prinzipien zu liefern und den Wert ihrer Ergebnisse zu bemessen. Seitdem die Wissenschaft wesentlich experimentell vorgeht, ist sie praktisch unabhängig. Sie duldet keinerlei anderweitige Voraussetzungen. Sie schafft sich ihre eigenen Methoden, gibt sich ihre eigenen Grundsätze und trägt die Triebfeder ihres Fortschrittes in sich selbst. Um das zu sein, was sie sein will, braucht sie nur die Beobachtung der Natur und die Freiheit. Andererseits wäre eine Philosophie, die sich analytisch aus der Wissenschaft ableiten ließe, nur die Wissenschaft selbst, lediglich unter einem anderen Namen. Aber gibt es zwischen Philosophie und Wissenschaft keine andere faßbare Beziehung als ein analytisches Band?

Seit Plato haben die Philosophen zu zeigen gesucht, daß zwischen der einfachen tatsächlichen Nebeneinanderstellung, die ohne irgend eine ersichtliche Regel lediglich durch den Zufall geschieht, und der eigentlich logischen bezw. analytischen Verknüpfung noch für eine dritte Art von Beziehungen Raum bleibt, welche vereint ohne zu identifizieren, die Unterschiede anerkennt und verstärkt gerade dadurch, daß sie dieselben zu der gleichen Harmonie zusammenwirken läßt. So greifen Platos Ideen ineinander über, vermählen sich miteinander, ohne sich zu vermischen und ineinander zu verschwinden. Und die neuere Philosophie von Descartes bis Hegel ist nur die Verwirklichung dieses Gedankens von einer wirklichen und synthetischen Verknüpfung der Dinge, die sich weder auf die empirische noch auf die analytische Verknüpfung zurückführen läßt. Eine fruchtbare Idee, welche in alle ihre Folgerungen fortgesetzt, uns verständlich macht, wie die Dinge zugleich vielfach und einfach, verknüpft und unabhängig, notwendig und frei sein können. Das ist die eigentlich vernünftige Verknüpfung, zugleich wirklich und kontingent, konkret und mit dem Verstande faßbar (intelligibel), durch ein Gesetz der Uebereinstimmung und nicht durch mechanische Notwendigkeit beherrscht.

Wenn man Philosophie und Wissenschaft weder der gegenseitigen Beziehungen beraubt, noch sie aufeinander zurückführt, könnten sie dann nicht in jenem feinen und lebendigen Sinne verknüpft sein, den die Metaphysiker zu bestimmen bemüht waren?

Betrachten wir die Wissenschaften nicht allein vom wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Gesichtspunkte aus, sondern auch von dem eigentlichen Standpunkt der Vernunft, so können wir nicht umhin, eine sonderbare Ungleichheit unter ihnen festzustellen, nämlich was ihr Verhältnis zur Praxis und zum Leben betrifft. Während es den mechanischen und physischen Wissenschaften beinahe gelingt, die von ihnen abhängigen praktischen Wirkungen aus ihren abstrakten Begriffen a priori zu regeln, wären die biologischen und moralischen Wissenschaften beständig in Verlegenheit, wenn nicht ihre Lehren bei jedem Schritte gedeutet und vervollständigt würden mit Hilfe der lebendigen Erkenntnis, die an Hand des gesunden Menschenverstandes und der Vernunft aus der konkreten Erfahrung gewonnen wird. Ein mathematischer oder mechanischer Begriff wird beinahe adäquat durch andere Begriffe definiert, die entweder wiederum definiert werden, oder sich als so einfache allgemeine Erfahrungen darstellen, daß sie keinerlei Unklarheit zu bieten oder besondere Analyse zu verlangen scheinen. Anders steht es mit denjenigen Begriffen, die von den biologischen, psychologischen, moralischen Wissenschaften verwendet werden. Die Gegenstände, mit denen sich diese Wissenschaften beschäftigen, werden nur sehr unvollständig und unvollkommen durch die verfügbaren Begriffe erfaßt; und es ist vielmehr die Rolle dieser Begriffe, an die unmittelbare Erfahrung der Menschen zu appellieren, als sich an ihre Stelle zu setzen. Betrachten wir z. B. das psychologische Gesetz, nach welchem die Assoziation der Gedanken durch die Aehnlichkeit oder Nachbarschaft bestimmt wird. Welchen Wert hätte dieses Gesetz, wenn man nicht hinzufügte, daß die Aehnlichkeit und Nachbarschaft ihrerseits wieder wesentlich von dem Zustand des Subjektes, seiner Aufmerksamkeit, seiner Person, seinem eigentlichen Wesen abhängen? Sobald es sich um lebende Wesen handelt, bestehen die Erscheinungen wesentlich in eigenartigen Reaktionen. Der Gedanke einer eigenartigen Reaktion ist an denjenigen eines Subjektes gebunden, welches als solches existiert und auf die rein objektive Wirklichkeit nicht zurückgeführt werden kann. In dem Maße, wie man in der Psychologie diejenigen Funktionen untersucht, welche von den Eigenschaften der rohen Materie fernliegen, muß man notwendigerweise dem Subjekt eine wachsende Wirklichkeit zuerkennen, wenn man nämlich die Erscheinung in ihrer Eigentümlichkeit erfassen und nicht über die Angleichung an die elementarsten Erscheinungen aus den Augen verlieren will. Wenn man z. B. die religiösen Erscheinungen nur durch ihre objektiven Kennzeichen definieren will, so erhält man zwar leicht eine wissenschaftlich klingende Theorie; aber man läßt sich dabei den eigentlichen und eigentümlichen Untergrund entschlüpfen. Dieser läßt sich nur dann entdecken, wenn man jene Kennzeichen nicht bloß

Digitized by Google

aus objektivem Standpunkt betrachtet, sondern auch innerlich und subjektiv erfaßt. Ritus und Dogma erhalten ihre religiöse Färbung nur von dem geheimen und innerlichen Sinne, den ihnen die menschliche Seele beilegt.

So stehen nicht alle Wissenschaften auf derselben Stufe. Sie bilden eine Hierarchie. Unten an der Leiter kann sich die Wissenschaft offenbar in einer rein objektiven Welt bewegen: oben am Gipfel würde sie leer und bedeutungslos erscheinen, wenn sie nicht beständig durch Erinnerung an subjektive Vorstellungen belebt würde. Was will das anders besagen als dies: zur selben Zeit, wie sie aus den Dingen eine objektive gleichwertige Vorstellung herauszuziehen sucht, treibt sie uns zu dem Zugeständnis, daß in der wahrhaften Wirklichkeit das Subjektive ebensogut seine Existenz und Wirksamkeit hat als das Objektive; daß also die Philosophie, welche das Verhältnis vom Objektiven zum Subjektiven aufspürt, ihre Berechtigung hat neben den positiven Wissenschaften. Man kann nicht sagen, daß dieses Studium durch das Studium der Wissenschaften logisch gefordert oder anbefohlen wäre, aber das eine ruft das andere hervor und fordert dazu auf, sich ihm hinzugeben.

Noch eine andere Seite der Wissenschaften treibt uns, wenn unsere Vernunft es erwägt, zum Philosophieren. Die Wissenschaften haben die Aufgabe, von den individuellen Bewußtseinszuständen ein Objekt loszulösen, das wahrnehmbar für sich selbst ist und sich aus sich selbst erklärt. Und teilweise verwirklichen sie ihren Zweck, aber nicht ohne an eine Initiative, an eine selbständige geistige Arbeit zu appellieren, die bei jedem Schritt die Wirklichkeit und Wirksamkeit des subjektiven Lebens bezeugt, und gleichzeitig damit das Dasein einer Welt, die von allen bewußten Wesen ähnlich empfunden wird. Es wäre vergeblich, aus der bloßen Einwirkung dieser äußeren Welt auf die denkenden Subjekte — die ganze Rückwirkung (Reaktion) erklären zu wollen, durch welche die Subjekte dahin gelangen, die Welt für sich als etwas Festes und Allgemeines anzunehmen.

Objektivität ist im Grunde genommen Objektivation. Der Geist selbst erbaut sich die Tatsachen und Gesetze, welche dann eine wirkliche Welt schaffen, die unabhängig von seinen Eindrücken und seinem Willen scheint. Sicherlich konstruiert er sie nicht willkürlich, und er ist berechtigt zu glauben, daß seine Konstruktionen eine Beziehung zur innewohnenden Anordnung der Dinge selbst haben; denn sie erreichen in immer wachsendem Maße ihr Ziel, nämlich die Natur zu bezwingen. Aber wenn man das außerordentliche Mißverhältnis betrachtet, das zwischen der Wirkung der Dinge auf den Geist und seiner Rückwirkung auf jene zutage tritt, so kommt man auf den Gedanken,

Digitized by Google

daß der Erfolg der subjektiven Arbeit des menschlichen Geistes wahrscheinlich aus einer Verwandtschaft der Dinge mit dem Geiste hervorgeht; viel eher als aus einem unverständlichen Vorgange, bei welchem die Dinge sich selbst, im Innern des menschlichen Bewußtseins, zur Wissenschaft verwandeln würden.

Der Geist in der Wissenschaft setzt sich vor, seine eigenen Spuren aus den Dingen zu verwischen. Es gelingt ihm nur durch scharfsinnige und ausgeklügelte Erfindungen. Und niemals erhält man ein so vollständiges Resultat, daß die Wissenschaft fernerhin sich selbst verfolgen könnte, ohne die Hilfe des lebendigen Gedankens, des geistigen Tastens und des Wettkampfes des Genies. Die Wissenschaft ist eine Schöpfung von Sinnbildern, und diese Sinnbilder, welche niemals den Dingen gleichwertig sind, werden niemals ganz notwendig und endgültig. Niemals kann dies Werk, wenn es sich aufrecht erhalten und entwickeln will, des Arbeiters entbehren. Die Wissenschaft ist kein für sich bestehendes Wesen; es existiert nur die wissenschaftliche Arbeit, nämlich die endlose Arbeit, um die Dinge dem Geiste und den Geist den Dingen anzupassen. Das Allerwirklichste in der Wissenschaft ist der Geist, der sie erschafft.

Der Uebergang von der Wissenschaft zum Geist ist also natürlich, und das Nachdenken über die Wissenschaft führt uns zum Philosophieren.

Das ist also das Verhältnis der Wissenschaft zur Philosophie: weder notwendig, noch willkürlich, ihr Verhältnis ist vernünftig und kontingent, kontingent, insofern es eben vernünftig ist.

* * *

Das Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften hat denselben Charakter. Zwischen einer Philosophie, welche die Wissenschaften geflissentlich übersieht, und einer Philosophie, welche nur ein Auszug aus den Wissenschaften sein würde, gibt es ein Mittelding. Die Vernunft begreift, wie die Philosophie sich der Wissenschaften bedienen könne, ohne sich mit ihnen zu vermengen. Es ist heute mehr als je augenscheinlich, daß die Philosophie nicht existieren und fortschreiten kann, wenn sie am Fortschritt der positiven Wissenschaften keinen Anteil nimmt. Die Wissenschaften bieten uns die Gesamtheit all derjenigen Formeln, welche sich als die geeignetsten erwiesen haben, uns in dem Labyrinth der Erscheinungen zurecht finden zu lassen und uns ihrer zur Erfüllung unserer Wünsche zu bedienen. Aber das ist noch nicht alles. Sie durchforschen auf ihre Art dieselben Gegenstände, womit sich die Philosophen beschäftigen: sie versuchen Erklärungen über das subjektive Leben, über das Denken, das Erkennen, das Handeln, das gesellschaftliche Leben, die Künste,

Digitized by Google

die Wissenschaften, Philosophien, Religionen. Sie streben bei allen Dingen nach bewiesenen oder beweisbaren Begriffen, die sich jedermann, jedem vernünftigen Wesen aufdrängen. Wie sollte man nicht erkennen, daß sich der Kultus der Wissenschaft dem Philosophen sowohl als dem im praktischen Leben stehenden Menschen aufdrängt, überhaupt jedem Geiste, der unparteilich die Wahrheit sucht?

Der Philosoph soll sich von der Wissenschaft nähren, wie Descartes sagte: die Vervollkommnung seiner Vernunft und die Gründlichkeit seiner Urteile hängen davon ab; aber welchen Gebrauch soll er eigentlich davon machen?

Die Wissenschaft ist, bei genauester Untersuchung, die Erkenntnis des Tatsächlichen. Das philosophische Problem ist der Uebergang von der Tatsache zur Ursache und zum Zweck. Diese heterogenen Grundsätze mittels einer wissenschaftlichen Induktion aus der Tatsache herausziehen zu wollen, ist offenbar phantastisch. Aber man kann keine Erklärung eines Textes erfolgreich unternehmen, wenn man ihn nicht vorher so sorgfältig als möglich untersucht hat. Die Wissenschaften sind das unmittelbar gegebene Tatsachenmaterial für das philosophische Problem. Sich auf ihre Definitionen zu stützen, das ist die ganz notwendige Bedingung, wenn man sie übertreffen will. Wenn man auch kennen kann ohne zu verstehen, so kann man doch nicht verstehen, ohne zu kennen.

Es ist also unmöglich, praktisch eine Abgrenzungslinie zwischen der wissenschaftlichen Arbeit und der eigentlich philosophischen Arbeit zu ziehen. Bei dem wahren Philosophen trennen sie sich niemals von einander, und die erstere strebt immer zur zweiten. Das ist der Grund, warum manchmal die philosophische Arbeit ausschließlich auf die Wissenschaft gegründet erscheint. Ein philosophischer Geist, der große wissenschaftliche Kenntnisse besitzt, wird es niemals unterlassen, seine Gedanken im Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Daten, von denen er angeregt wurde, vorzutragen; und wenn man nur auf seine Sprache achtet, könnte man meinen, man habe es mit einem reinen Wissenschaftler zu tun. Aber wenn man seine Gesichtspunkte und Ueberlegungen etwas näher betrachtet, bemerkt man in jedem Augenblick den Beitrag der Vernunft und des geistigen Lebens, der die reinen Induktionen der Wissenschaft überragt. Der wissenschaftliche Philosoph zielt sicherlich immer nach einer Art Objektivität; aber sofern er philosophiert, nimmt er als Maßstab der Gewißheit nicht mehr bloß die Uebereinstimmung seiner Gedanken mit den gegebenen Tatsachen, die doch nur ein negatives Kriterium wäre, sondern die Uebereinstimmung seines Verstandes mit allen Intelligenzen.

* * *

Digitized by Google

Diese Auffassung vom Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften wäre schwerlich aufrecht zu erhalten, wenn die Philosophie hauptsächlich als ein System abstrakter Begriffe betrachtet werden sollte, das sich während der Zeiten fortsetzt und entwickelt. Ein System, das will eben die Wissenschaft sein. Die vollendete Wissenschaft wäre ein einziges System, worin alle Formen des Seins, klar definiert, ihren bestimmten Platz hätten. Um vor allem die systematische Form aufzufinden, könnte die Philosophie nichts anderes tun als bei der Wissenschaft einzuspringen, und endlich sich mit ihr vermengen oder zu ihr in Gegensatz treten. Die verwirklichte systematische Erkenntnis ist eben die Wissenschaft.

Die Philosophie hat Systeme errichtet. Wer kann ihr nachsagen, daß sie damit Zeit verloren hat? Sie hat Systeme immer dann errichtet, wenn sie von der Wissenschaft losgelöst war, und wenn sie, ihrer Eigenart ungenügend bewußt, eine Form annahm, die nur jener zukommt. Sie verband träge die konkrete Allgemeinheit, die gesuchte lebendige Einheit mit dem abstrakt Allgemeinen, dem unbeweglichen und ein- für allemal gegebenen Einen, das von der Wissenschaft in ihren Hypothesen vorausgesetzt wird. In Wahrheit ist das System, das für die Wissenschaft Ziel und Grenze bildet, für die Philosophie nur Ausgangspunkt und Mittel. Die Wissenschaft schreitet von den Tatsachen zu Gesetzen, vom Vielfachen zu dem Einfachen, vom Zufälligen zum Notwendigen, von den zerstreuten Erkenntnissen zum System. Die Philosophie bewegt sich von der Formel zur Idee, von der Idee zum Gedanken und zum inneren Leben. Sie steigt vom System, von der Wissenschaft zu der eigentlich konkreten Tatsache auf, nämlich zur Tatsache, insofern sie in ihrer innigen Vereinigung mit der Ursache, der freien und schöpferischen Tätigkeit, betrachtet wird.

Was heißt das anderes, als daß man über die philosophischen Systeme den philosophischen Geist befragen muß, aus dem sie hervorgehen, der sich in ihnen ausdrückt, aber sie auch überholt? Sicherlich sind die philosophischen Systeme großartige Schöpfungen, worin sich sehr wirkungsvoll der Glaube des Geistes an eine tiefbegründete Harmonie zwischen den Dingen und ihm selbst bekundet hat. Aber ihr hauptsächlicher Nutzen bestand darin, den philosophischen Geist, der sich darin auszudrücken suchte, zu schaffen, zu stärken und zu entwickeln. In dem Maße, wie der philosophische Geist, dank der Vielfältigkeit und Kraft seiner Konstruktionen, sich seiner Natur immer klarer bewußt wird, gibt er sich auch Rechenschaft darüber, daß schließlich Systeme ihm ferner liegen und daß er sich nur einkerkern würde, wenn er sich darauf beschränken wollte.

Der philosophische Geist sucht nicht eine gegebene Einheit zu

Digitized by Google

betrachten, von der eine bestimmte Anzahl gleichfalls gegebener Linien ausgehen, sondern zusammenstimmende und vernünftige Beziehungen von Harmonie zwischen den Wesen zu schaffen. Er stellt, unabhängig von den zufälligen Beziehungen der Koexistenz oder von den notwendigen Beziehungen der Identität, noch andere synthetisch genannte Verknüpfungen auf, nämlich zwischen solchen Wirklichkeiten, die nicht auf einander zurückgeführt werden können. Und er muß, wie es scheint, sogar jenen kantischen Begriff von dem synthetischen Verhältnis überschreiten, weil Kant die unter einander verbundenen Wesen doch wieder außer einander bestehen läßt, gleich raumerfüllenden, für einander undurchdringlichen Körpern. Die metaphysische Verbindung ist kein Faden, der mit seinen beiden Enden an zwei von einander getrennte Objekte geknüpft wäre. Vielmehr kann man, wie schon die Griechen es sich dachten, ein getreues Abbild dafür in der Harmonie finden, welche aus zwei Noten, dank ihres Unterschiedes und ihrer gegenseitigen Durchdringung, einen ästhetisch ganzen Klang erzeugt: παλίντονος ἁρμονίη. Die Philosophie ist nicht die Wissenschaft von dem Einen, sondern von der Versöhnung und vom Einklange. Sie vereint ohne zu vermindern: sie stellt zwischen dem Einen und dem Vielfachen eine Verwandtschaft und einen festen Zusammenhang her.

Dem philosophischen Geiste seine Systeme wegnehmen, hieße ihn entkräften und dahinschwinden lassen. Der Geist verwirklicht sich nur im Buchstaben. Aber die Systeme selbst werden sich mehr und mehr geschmeidig und lebensvoll gestalten. Schon bemerken die Geschichtschreiber der Philosophie ganz klar, daß Geister, deren Gedanken nur unvollkommen in systematische Form gekleidet waren: Dichter, Moralisten, Gelehrte, religiöse Geister, Künstler, — ein Luther, Galilei, Newton, Montaigne, Pascal, Rousseau, Goethe auf die Entwicklung des philosophischen Denkens einen ebenso tiefen Einfluß ausgeübt haben als die eigentlichen Philosophen. Der philosophische Geist wird sich also immer direkter in seiner geistigen Wirklichkeit offenbaren, indem er sich bald der gelehrtesten Systeme bedient, bald sie verschmäht, ganz wie ein Künstler, dessen Genie über den Werken steht, in denen er sich ausdrückt.

IV.

Das ist wohl der Sinn der philosophischen Entwicklung, der aus der Gegenüberstellung der Philosophie mit der Wissenschaft hervorgeht. Dadurch wird nun das Verhalten bestimmt, das unsere Philosophie im Hinblick auf die früheren Philosophien einnehmen muß.

Wenn die Philosophie einzig und allein ein Auszug aus der Wissenschaft sein sollte, dann wäre das Interesse, das uns die alten Systeme der Philosophie bieten, beinahe gleich Null. Die wissen-

Digitized by Google

schaftlichen Kenntnisse, worüber die Philosophen der früheren Zeiten verfügten, sind heutzutage nur Rudimente, Unwissenheit oder Irrtümer. Noch mehr, die Philosophen hatten die Naivetät, an den Verstand zu glauben und zur Befriedigung ihrer Vernunft zu »denken«. Das Studium ihrer Systeme kann für einen reinen Naturwissenschaftler nur ein Zweig der Geschichte vergangener und überwundener Tatsachen sein. Wenn er aus ihnen etwas lernen kann, so könnte es nur eine Betrachtung vom psychologischen Gesichtspunkte aus sein, indem er darin die mechanische Bedingtheit des menschlichen Denkens sucht, wie der Geologe in der Uebereinanderlagerung der Schichten, woraus die Erdrinde gebildet wird, die Entfaltung der bei der Erdbildung wirksamen Kräfte zu erkennen sucht. Auch dem Inhalt dieser philosophischen Lehren einige Beachtung zu schenken, wie sie sich nämlich zur Wahrheit verhalten, — ein solcher Gedanke könnte niemals in dem Geiste eines Menschen entstehen, für den es keinen andern Ausdruck der Wahrheit gibt als die positive Wissenschaft.

Anders ist es, wenn der Geist eine eigene Existenz und eigenen Wert besitzt, und wenn die Aufgabe, die dem Philosophen zufällt, darin besteht: dieses Wertes sich bewußt zu werden und nach bestem Können den erhabensten Gedanken nachzuahmen, den Aristoteles folgendermaßen definierte: νόησις νοήσεως νόησις. In diesem Falle stellt sich die Philosophie, statt ein ständiger Wiederanfang zu sein (wie es unvermeidlich wäre, wenn sie das Gesamtbild aller gleichzeitigen wissenschaftlichen Erkenntnisse sein sollte), als eine einheitliche Entwicklung dar, als ein wesentlich Ganzes trotz aller seiner Wechselfälle, als ein gleichsam ewiges Werk, wo die Gegenwart mit Vergangenheit und Zukunft durch ein fortlaufendes Band verknüpft ist: die perennis philosophia von Leibniz.

Indem sich der Geist sowohl mit den Wissenschaften als mit den Lebenserfahrungen nährt, empfängt er sein eigenes Wesen weder von den einen noch von den andern; aber er wächst und bestimmt sich ebensowohl dadurch, daß er sich den Dingen unterwirft, als durch die Herrschaft, die er über sie ausübt. Und in seiner Entwicklung immer einheitlich, findet er sich, je mehr er die Vergangenheit kennt, desto besser darin wieder, ebenso wie man in der Kindheit eines Menschen, wenn man alle Einzelheiten durchforscht, ihn in gewissem Maße vorgebildet sieht. Das Studium der großen Philosophen wird also dadurch, daß sich die Philosophie immer enger mit den Wissenschaften vereinen wird, keineswegs sein Interesse und seinen Nutzen verlieren. Es ist die Eigenschaft des Geistes, sagt Goethe, daß er den Geist ewig anregt.

Digitized by Google

Zur Metaphysik des Todes.

Von

Georg Simmel.

Die Kultur des innersten Lebens steht in jedem Zeitalter in enger Wechselwirkung mit der Bedeutung, die es dem Tode zuschreibt. Wie wir das Leben auffassen und wie wir den Tod auffassen — das sind nur zwei Aspekte eines einheitlichen Grundverhaltens. Die hier gebotenen Ueberlegungen, obgleich bemüht, ihre Abstraktionen aus ganz verschiedenen Todesbegriffen zu gewinnen, mögen in der Methode dieser Bemühung ein Beispiel dafür sein, wie eine der augenblicklichen Kulturlage entsprungene Denkweise sich zu diesen Problemen stellt.

I.

Den unorganischen Körper scheidet vor Allem dies von dem lebendigen: daß ihm seine begrenzende Form von außen bestimmt wird — sei es in dem äußerlichsten Sinne, daß er aufhört, weil ein anderer anfängt, sich seiner Expansion entgegenstellt, ihn biegt oder bricht; oder sei es durch molekulare, chemische oder physikalische Einflüsse, wie etwa die Form des Felsens durch Verwitterung, die der Lava durch Erstarren fixiert wird. Der organische Körper aber gibt sich seine Gestalt von innen her; er hört auf zu wachsen, wenn die mit ihm geborenen Formkräfte an ihre Grenze gekommen sind; und dauernd bestimmen diese die besondere Art seines Umfanges. Die Bedingungen seines Wesens überhaupt sind auch die seiner erscheinenden Form, während für den unorganischen Körper die letzteren außerhalb seiner selbst wohnen. Das Geheimnis der Form liegt darin, daß sie Grenze ist; sie ist das Ding selbst und zugleich das Aufhören des Dinges, der Bezirk, in dem das Sein und das Nichtmehrsein des Dinges Eines sind. Und das organische Wesen ist, anders als das unlebendige, zu dieser Grenzsetzung keines zweiten bedürftig. Nun aber ist seine Grenze nicht nur räumlich, sondern

Digitized by Google

auch zeitlich. Dadurch, daß das Lebendige stirbt, daß das Sterben mit seiner Natur selbst (gleichviel ob aus begriffener oder noch nicht begriffener Notwendigkeit heraus) gesetzt ist, bekommt sein Leben eine Form — in der freilich der quantitative und der qualitative Sinn sich anders mischt als in der räumlichen. Die Einsicht in die Bedeutung des Todes hängt durchaus daran, daß man sich von der »Parzen«-Vorstellung befreie, in der sein gewöhnlicher Aspekt sich ausdrückt: als würde in einem bestimmten Zeitmoment der Lebensfaden, der sich bis dahin als Leben und ausschließlich als Leben fortgesponnen, mit einem Male »abgeschnitten«; als setzte der Tod dem Leben seine Grenze in demselben Sinn, in dem der unorganische Körper dadurch räumlich zu Ende ist, daß ein anderer, mit dem er von sich aus garnichts zu tun hat, sich gegen ihn schiebt und ihm seine Form — als »Aufhören« seines Seins — bestimmt. Den meisten Menschen erscheint so der Tod als eine dunkle Prophezeiung, die über ihrem Leben schwebt, aber doch erst in dem Augenblick ihrer Verwirklichung irgend etwas mit dem Leben zu tun haben wird, wie über dem Leben des Oedipus die, daß er irgend wann einmal seinen Vater erschlagen wird. In Wirklichkeit aber ist der Tod von vornherein und von innen her dem Leben verbunden. Ich lasse die biologische Strittigkeit bei Seite: ob die einzelligen Wesen unsterblich sind, da sie sich nur in mehrere, wieder ganz und gar lebendige Wesen teilen und niemals, ohne Einwirkung äußerer Gewalt, eine Leiche hinterlassen, so daß der Tod nur eine, bei den vielzelligen Organismen zu dem Leben hinzugetretene Erscheinung wäre — oder ob auch von jenen ein Teil oder die ganze Körpersubstanz schließlich zu Grunde geht. Hier gehen uns nur diejenigen Wesen an, die eben sterben und deren Leben darum in keiner weniger innigen Verbindung mit dem Tode steht, weil die Lebensform anderer Wesen diese Bedingtheit von vornherein nicht besitzt. Ebensowenig wird das Abgestimmtsein unseres Lebens auf den Tod und seine durchgängige Bestimmtheit durch ihn von der Tatsache widerlegt, daß das normale Leben eine Zeitlang aufwärtsschreitet, immer mehr und sozusagen immer lebendigeres Leben wird; erst nach einem höchsten Punkt seiner Entwicklung, — der gewissermaßen dem Tode ferner zu sein scheint als jeder frühere — beginnen die ersten Zeichen des Abwärtsgehens. Allein jenes voller und stärker werdende Leben steht doch in einem Gesamtzusammenhang, der auf den Tod angelegt ist. Auch ohne daß, wie seit dem beginnenden Härterwerden der Gefäße, der Tod gleichsam pro rata in ihm feststellbar wäre, würde es doch ein anderes sein, wenn es nicht in jener eindeutig auf den Tod zugehenden Reihe stünde. Wie die Ursache eines Er-

Digitized by Google

folges in diesem doch nicht substanziell, in ihrem Eigenbestand und Eigenform fortzubestehen braucht, ein erstes Gebilde vielmehr die qualitativ völlig andere Bestimmtheit eines zweiten zur Wirkung haben kann, so kann, in anderer Richtung gesehen, der Tod dem Leben von vornherein einwohnen, ohne daß er, oder gleichsam ein Partikelchen von ihm, in jedem einzelnen Momente schon als Wirklichkeit feststellbar wäre. Aber in jedem einzelnen Momente des Lebens sind wir solche, die sterben werden, und er wäre anders, wenn dies nicht unsere mitgegebene, in ihm irgendwie wirksame Bestimmung wäre. So wenig wir in dem Augenblick unserer Geburt schon da sind, fortwährend vielmehr irgend etwas von uns geboren wird, so wenig sterben wir erst in unserem letzten Augenblicke. Dies erst macht die formgebende Bedeutung des Todes klar. Er begrenzt, d. h. er formt unser Leben nicht erst in der Todesstunde, sondern er ist ein formales Moment unseres Lebens, das alle seine Inhalte färbt: die Begrenztheit des Lebensganzen durch den Tod wirkt auf jeden seiner Inhalte und Augenblicke vor; die Qualität und Form eines jeden wäre eine andere, wenn er sich über diese immanente Grenze hinauserstrecken könnte. Es gehört zu den ungeheuren Paradoxien des Christentums, dem Tod diese apriorische Bedeutung zu nehmen, das Leben von vornherein unter den Gesichtspunkt seiner eigenen Ewigkeit zu stellen. Und zwar nicht nur als eine an den letzten irdischen Augenblick sich anschließende Verlängerung des Lebens; sondern von der gesamten Reihe der Lebensinhalte hängt das ewige Geschick der Seele ab, ein jeder setzt seine ethische Bedeutung als Bestimmungsgrund unserer transszendenten Zukunft in das Unendliche fort und durchbricht damit die ihm einwohnende Begrenztheit. Der Tod kann hier als überwunden gelten, nicht nur weil das Leben, als eine durch die Zeit erstreckte Linie, über die Formgrenze seines Endes hinausreicht, sondern auch weil es den durch alle Einzelmomente des Lebens hin wirkenden und sie innerlich begrenzenden Tod vermöge der ewigen Konsequenzen eben dieser Momente verneint.

Und auch für den umgekehrt gerichteten Blick erscheint der Tod als der Gestalter des Lebens. Die gegebene Stellung der Organismen innerhalb ihrer Welt ist die, daß sie sich in jedem Augenblick nur durch irgendwelche Anpassung — im weitesten Sinne des Wortes — am Leben erhalten können. Das Versagen dieser Anpassung bedeutet den Tod. Ebenso wie jede automatische oder willkürliche Bewegung als der Drang nach Leben, nach Mehr-Leben gedeutet werden kann, ebenso kann sie es als die Flucht vor dem Tode. Jede unserer Bewegungen findet in dieser Hinsicht ihr Symbol

Digitized by Google

an der arithmetischen Größe, die ebenso durch Addition von unten her, wie durch Subtraktion von oben her zustande gebracht werden kann. Oder vielleicht ist das Wesen unserer Aktivität eine für uns selbst geheimnisvolle Einheit, die wir, wie soviel andere, nur durch Zerlegung in Lebenseroberung und Todesflucht erfassen können. Jeder Schritt des Lebens zeigte sich nicht nur als eine zeitliche Annäherung an den Tod, sondern als durch ihn, der ein reales Element des Lebens ist, positiv und a priori geformt. Und diese Formung wird also nun grade durch die Abwendung vom Tode mitbestimmt, dadurch, daß Erwerb und Genuß, Arbeit und Ruhe, und all unsere andern, naturhaft betrachteten Verhaltungsweisen — instinktive oder bewußte Todesflucht sind. Das Leben, das wir dazu verbrauchen, uns dem Tode zu nähern, verbrauchen wir dazu, ihn zu fliehen. Wir sind wie Menschen, die auf einem Schiff in der seinem Lauf entgegengesetzten Richtung schreiten: indem sie nach Süden gehen, wird der Boden, auf dem sie es tun, mit ihnen selbst nach Norden getragen. Und diese Doppelrichtung ihres Bewegtseins bestimmt ihren jeweiligen Standort im Raume.

II.

Diese Formung des Lebens in seinem ganzen Verlaufe durch den Tod ist bisher sozusagen etwas Bildhaftes, das von sich aus noch nicht zu irgend welchen Schlüssen vordringt; es handelte sich nur darum, die gewöhnliche Vorstellung, die den Tod nur, gleichsam unorganisch, als den lebenbeendigenden Parzenschnitt ansieht, durch die organischere zu ersetzen, für die er ein formendes Moment des kontinuierlichen Lebensverlaufes von Anfang an ist; ohne daß der Tod wäre, auch jenseits seiner ungemischten Sichtbarkeit in der Todesstunde, wäre das Leben ganz und gar und unausdenkbar anders. Mag man aber seine enbiotische Verbreitung als eine Vorwirkung oder Vorschattung des singulären Todesereignisses, mag man sie als eine autochthone Formung oder Färbung jedes Lebensmomentes für sich ansehen — jedenfalls begründet erst sie, zusammen mit jener Akutheit des Todes, gewisse Reihen metaphysischer Vorstellungen vom Wesen und Schicksal der Seele. Ich scheide die Modifikationen nicht ausdrücklich von einander, die der eine und die der andere Sinn des Todes in die folgenden Erwägungen hineinträgt; es wäre Sache leichten Ueberlegens, die Anteile jener beiden an diesen Vorstellungen zu sondern.

Die Hegelsche Formulierung, daß jedes Etwas seinen Gegensatz fordert und mit ihm zu der höheren Synthese zusammengeht, in der es zwar aufgehoben ist, aber ebendamit »zu sich selbst kommt« —

Digitized by Google

läßt ihren Tiefsinn vielleicht nirgends stärker als an dem Verhältnis zwischen Leben und Tod hervorleuchten. Das Leben fordert von sich aus den Tod, als seinen Gegensatz, als das »Andere«, zu dem das Etwas wird und ohne das dieses Etwas überhaupt seinen spezifischen Sinn und Form nicht hätte. Insoweit stehen Leben und Tod auf einer Staffel des Seins, als Thesis und Antithesis. Damit aber erhebt sich über sie ein Höheres, Werte und Spannungen unseres Daseins, die über Leben und Tod hinaus sind und von deren Gegensatz nicht mehr berührt werden, in denen aber das Leben eigentlich erst zu sich selbst, zu dem höchsten Sinne seiner selbst kommt. Die Basis dieses Gedankens ist, daß das Leben, wie es unmittelbar gegeben ist, seinen Prozeß in voller Ungeschiedenheit von seinen Inhalten abrollt. Diese tatsächliche Einheit kann nur gelebt werden und ist als solche intellektuell nicht zu bewältigen. Die Analytik des Verstandes erst zerlegt sie in jene beiden Elemente, ohne daß die so gezogene Scheidelinie darum einer objektiven Struktur des Gegenstandes weniger zu entsprechen brauchte, als — freilich in einer anderen Realitätsebene — die im Gefühle gegebene Einheit des Erlebens. Die sachliche wie die psychologische Möglichkeit der Scheidung aber scheint mir, insbesondere für gewisse höchste Werte, nur durch die Tatsache gegeben, daß ihr Träger, ihr Prozeß, dem Tode unterworfen ist. Lebten wir ewig, so würde das Leben voraussichtlich mit seinen Werten und Inhalten undifferenziert verschmolzen bleiben, es würde gar keine reale Anregung bestehen, diese außerhalb der einzigen Form, in der wir sie kennen und unbegrenzt oft erleben können, zu denken. Nun aber sterben wir und erfahren damit das Leben als etwas Zufälliges, Vergängliches, als etwas, was sozusagen auch anders sein kann. Dadurch erst wird der Gedanke entstanden sein, daß die Inhalte des Lebens ja das Schicksal seines Prozesses nicht zu teilen brauchen, erst so wird man auf die von allem Verfließen und Enden unabhängige, jenseits von Leben und Tod gültige Bedeutung gewisser Inhalte aufmerksam geworden sein. Erst die Erfahrung vom Tode wird jene Verschmelzung, jene Solidarität der Lebensinhalte mit dem Leben gelöst haben. Aber gerade mit diesen zeitlos bedeutsamen Inhalten gewinnt das zeitliche Leben seine eigene reinste Höhe; indem es sie, die mehr sind als es selbst, in sich aufnimmt oder sich in sie ergießt, kommt das Leben über sich hinaus, ohne sich zu verlieren, ja, sich eigentlich erst gewinnend; denn erst so kommt sein Ablauf als Prozeß zu einem Sinn und Wert und weiß sozusagen, weshalb er da ist. Es muß diese Inhalte erst ideell von sich sondern können, um sich bewußt zu ihnen zu erheben, und es vollbringt diese Sonderung im Hinblick auf den

Digitized by Google

Tod, der zwar den Prozeß des Lebens annullieren, aber die Bedeutung seiner Inhalte nicht angreifen kann.

Wenn diese Scheidung zwischen Leben und Inhalt, die durch den Tod geschieht, die Inhalte überleben läßt, so tritt derselbe Akzent doch auch auf die andere Seite der Trennungslinie. Der seelische Lebensprozeß als ganzer stellt mit steigender Entwicklung das Gebilde immer klarer und stärker heraus, das man das Ich nennen kann. Es handelt sich um das Wesen und den Wert, um den Rhythmus und sozusagen den inneren Sinn, die unserer Existenz, als diesem besonderen Stück der Welt, zukommen; um dasjenige, was wir eigentlich von vornherein sind und doch wieder im vollen Sinne noch nicht sind. Dieses Ich steht in einer eigentümlichen, näherer Darstellung noch bedürftigen Kategorie, die ein Drittes ist, jenseits der gegebenen Wirklichkeit und der irrealen, bloß geforderten Wertidee. Nun ist aber das Ich am Anfang seiner Entwicklung, sowohl für das subjektive Bewußtsein, wie in seinem objektiven Sein, aufs engste mit den Einzelinhalten des Lebensprozesses verschmolzen. Und wie dieser Lebensprozeß — so sahen wir eben — seine Inhalte von sich sondert, wie sie eine Bedeutung jenseits ihres dynamisch-realen Erlebtwerdens erhalten, so entläßt er, gleichsam auf seiner anderen Seite, das Ich aus sich, das sich, in gewissem Sinn uno actu mit den Inhalten, aus ihm herausdifferenziert und sich damit auch von den Inhalten, die zunächst das naive Bewußtsein ausschließlich erfüllen, als eine besondere Bedeutung und Wert, Existenz und Forderung ablöst. Je mehr wir erlebt haben, desto entschiedener markiert sich das Ich als das Eine und Kontinuierende in allen Pendelschwingungen des Schicksals und des Weltvorstellens; und zwar eben nicht nur in dem psychologischen Sinn, in dem die Wahrnehmung des Gleichen und Beharrenden in sonst differenten Erscheinungen durch deren numerisches Anwachsen leichter und unvermeidlicher wird; sondern auch im objektiven Sinne, derart, daß das Ich sich reiner in sich selbst sammelt, sich herausarbeitet aus all den fließenden Zufälligkeiten erlebter Inhalte, sich immer sicherer und von diesen unabhängiger seinem eigenen Sinn und Idee zu entwickelt. Hier setzt der Unsterblichkeitsgedanke ein. Wie in dem oben erörterten Fall der Tod das Leben versinken läßt, um die Zeitlosigkeit seiner Inhalte gleichsam freiwerden zu lassen, so beendet er nun, anders angesehen, die Erlebnisreihe der bestimmten Inhalte, ohne daß damit die Forderung des Ich, sich ewig zu vollenden oder weiterzuexistieren — das Gegenspiel jener Zeitlosigkeit — abgeschnitten wäre. Die Unsterblichkeit, wie sie die Sehnsucht vieler tieferen Menschen ist, hat den Sinn: daß das Ich seine Lösung von der Zufälligkeit der

Digitized by Google

einzelnen Inhalte ganz vollbringen könnte. Religiöserweise pflegt die Unsterblichkeit einen anderen Sinn zu haben. Sie gilt hier meistens einem Haben, die Seele will Seligkeit oder das Schauen Gottes oder vielleicht nur ein Weiterexistieren überhaupt; oder, bei stärkerer ethischer Sublimiertheit, will sie eine Qualität ihrer selbst: sie will erlöst sein, oder gerechtfertigt, oder gereinigt. Aber alles das kommt nicht in Frage gegenüber dem jetzigen Sinn der Unsterblichkeit, als des Zustandes der Seele, in dem sie nichts mehr erlebt, in dem ihr Sein sich also nicht mehr an einem Inhalt vollzieht, der in irgend einem Sinn außerhalb ihrer selbst bestünde. Solange wir leben, erleben wir Objekte, das Ich hebt sich zwar mit dem Vorschreiten der Jahre und ihrer Vertiefung mehr und mehr als der reine Prozeß, als das Invariable und Durchhaltende aus allen Mannigfaltigkeiten der vorüberflutenden Inhalte heraus; aber irgendwie bleibt es doch jeweilig mit diesen verschmolzen, das Sich-abheben, das Selbstsein der Seele bedeutet nur eine asymptotische Annäherung an das Ich, das nicht an irgend einem Etwas, sondern nur an sich selbst existiere. Wo an Unsterblichkeit geglaubt wird und jeder materiale Inhalt, dem sie zum Zweck diene, abgelehnt wird, — sei es als das ethisch nicht hinreichend Tiefe, sei es als das schlechthin Unwißbare — wo sozusagen die reine Form der Unsterblichkeit gesucht wird, da wird der Tod wohl als die Grenze erscheinen, jenseits deren alle angebbaren Einzelinhalte des Lebens vom Ich abfallen und wo sein Sein oder sein Prozeß ein bloßes Sich-selbst-gehören, eine reine Bestimmtheit durch sich selbst ist.

III.

Wenn das erste der hier behandelten Motive die Funktion des Todes am und im Leben zeigte, wenn das zweite seine das Leben zerlegende Rolle aufwies, mit der er einerseits den objektiven Inhalten, andererseits dem subjektiven Ich die Reinheit des Fürsichseins gewährt, so steht nun ein drittes Motiv gewissermaßen zwischen diesen: die Seelenwanderung, die den Tod zwar in die grenzenlose Existenz der Seele hineinsetzt, ihn aber doch zu der Cäsur macht, an der jeweilig völlig neue Inhaltsreihen, ja, ein anderes Ich beginnt. An der Seelenwanderung scheint zunächst die Unsterblichkeit eine sozusagen begrifflich notwendige Ergänzung zu finden. Denn die Unsterblichkeit fordert eigentlich die Präexistenz. Daß eine Seele, bloß weil sie zufällig entstanden ist, auch gleich ins Unendliche weiterleben sollte, gibt keinen rechten Sinn. Wohl aber ist die Unvernichtbarkeit das angemessene Korrelat der Unentstandenheit. Das ist wie mit der »Unsterblichkeit« von Gedanken: der ganz große Gedanke

Digitized by Google

ist nur wie ein Aktualisieren und Bewußtwerden von etwas, was die Menschheit von jeher besessen hat, was zu der Erbmasse ihres Wesens, zu ihrer ewigen Ausstattung gehört. Darin liegt das Ueberzeugende der großen Gedanken, auch und insbesondere der nicht wissenschaftlich erweisbaren. Sie würden nicht so unmittelbar — als hätte man es längst gewußt und jetzt würde es nur ausgesprochen — und bleibend wirken, wenn sie nicht in der Struktur der Seele präexistent gewesen wären. Nur wenn das Leben prinzipiell nicht auf der Form empirischer Begrenztheit ruht, nicht als ein Einzelnes irdisch entstanden ist, sondern ein bloßer Ausschnitt aus einer ewigen Existenz ist, ist seine Unsterblichkeit nicht mehr ein unerträglicher Sprung aus einer Ordnung der Dinge in eine völlig heterogene. Die Seelenwanderung stellt diese Ewigkeit des Lebens in einer gleichsam prismatischen Brechung in unzählige, verschieden gefärbte, individuell begrenzte Existenzen dar. Der Tod ist dann nur das Ende der Individualität, aber nicht des Lebens.

Hiermit aber setzt die Schwierigkeit des Seelenwanderungsgedankens ein. W e l c h e s Leben endet mit dem Tode? Das persönlich-individuelle? Dann ist es unverständlich, daß die nächste Existenz als die desselben, unzerstörten Subjekts gelten darf. Wird aber gerade die Persönlichkeit in allen Wandlungen bewahrt, so dürfte das in dieser Selbigkeit Erhaltene schwer anzugeben sein, wenn sie jetzt als Fürst, dann als Tiger, dann als Bettler, dann als Schakal wiedergeboren wird. Welcher Inhalt des Seins oder des Bewußtseins beharrt denn eigentlich, um die Bezeichnung all dieser Erscheinungen als der Erscheinungen eben desselben Subjekts zu rechtfertigen? Geschichtlich berichtete Vorstellungsweisen zeigen diese Alternative in polaren Entgegengesetztheiten. Bei sehr verschiedenen primitiven Völkern herrscht der Glaube, das neugeborene Kind sei ein wiedergeborener früher Gestorbener. Bei einem Negervolk werden dem Neugeborenen Sächelchen gezeigt, die verstorbenen Familienmitgliedern gehört haben. Wird es dann bei einem besonders aufmerksam, so ist es der wiedergekommene Besitzer dieses. »Es ist Onkel John, er erkennt seine Pfeife!« Bei den Maoris zählt der Priester dem Neugeborenen die Namen der Vorfahren auf: bei welchem es niest oder schreit, der ist in ihm wiedergeboren. Dies ist offenbar die roheste und äußerlichste Form der Wiederkunft, die man kaum als Seelenwanderung bezeichnen kann, weil es sich um eine Wiederholung des Gestorbenen in seiner ganzen leiblich-seelischen Wirklichkeit handelt. Aber es zeigt das äußerste Extrem des I n d i v i d u a l i s m u s, der in vielen Abstufungen eine Form der Seelenwanderung bildet. Das Extrem der anderen Richtung hat die tiefere Lehre des Buddhismus,

Digitized by Google

besonders in der neueren Zeit, zu vollem Bewußtsein gebracht. Auf die ethische Bedenklichkeit der Strafe, mit der die Sünden eines früheren Ich an einem neuen, das seinerseits garnicht gesündigt habe, heimgesucht werden, erwidert der Buddhist: die Frage sei von vornherein falsch gestellt, da ein Ich, ein sündigendes und ein gestraftes, garnicht bestehe. Es gäbe nur Gedanken und Taten, sozusagen naturhaft-unpersönliche, die sich in einem gegebenen Moment zu einem Aggregat zusammenfinden; an einem späteren Aggregat, durch kausale Uebertragungen mit jenem zusammenhängend, erscheinen eben die sich fortsetzenden Wirkungen jener früheren Elemente oder Elementzustände. Sünde und Strafe bestünden also nicht an zwei gesonderten Subjekten, die durch ein kontinuierendes Ich verbunden wären, sondern verhielten sich einfach wie ein Geschehen und seine, vielleicht viel spätere, Wirkung, die sich an zwei subjektlosen Komplexen physisch-psychischer Elemente abspielten. Auch diese höchste Steigerung der Unpersönlichkeit gestattet offenbar keine eigentliche Seelenwanderung, weil eine jenseits ihrer jeweiligen Tuns- und Leidensinhalte stehende Seele von vornherein abgeleugnet wird und also auch nicht durch mehrere, mit einer Verschiedenheit solcher Inhalte verknüpfte leibliche Existenzen hindurch beharren kann.

Zwischen diesen beiden Extremen liegen die möglichen Vorstellungen von Seelenwanderung, deren Arten also durchaus von dem jeweiligen Begriff der »Persönlichkeit« abhängig sind. Diese muß sich, um als die identische in verschiedenen Körpern zu wohnen, aus all den Bestimmungen zurückgezogen haben, die ihr aus der Verbundenheit der Seele mit der Körperlichkeit kommen. Aristoteles indes spottet über die Seelenwanderungslehre, die beliebige Seelen in beliebige Körper eingehen lasse: ebenso gut könne die Zimmermannskunst in Flöten eingehen; in Wirklichkeit sei diese bestimmte Seele nur diesem bestimmten Körper verbunden und verbindbar. Dennoch macht selbst die aristotelische Voraussetzung hierfür: daß die Seele, kurz gesagt, die Lebendigkeit des lebenden Wesens sei — jene Ablehnung noch nicht unbedingt erforderlich, und zwar gerade dann nicht, wenn man die Seele als mit der Individualität des Wesens identisch setzt. Man könnte diese als die Form des seelischen Verhaltens verstehen, die von jedem Einzelinhalt des seelischen Lebens unabhängig ist und sich deshalb in den inhaltlich allerverschiedensten seelischen Komplexen als die identische wiederholen kann. Wie sich diese Individualität, dieser besondere Rhythmus, Organisiertheit, Färbung, von einem Wesen auf das andere überträgt, muß freilich dahingestellt bleiben. Die Individualität ist eine Kategorie, die weder in das Körperhafte noch in das Seelenhafte aufgeht, ein höheres Drittes, das sich in dem einen

Digitized by Google

wie in dem andern findet oder der Generalnenner für den Dualismus dieser beiden. Mag Aristoteles also recht haben, daß dieselbe (d. h. im existentialen Sinne dieselbe) Seele nicht in verschiedenen Körpern wohnen könne: darum können doch sehr verschiedenartige Gesamtgebilde, ein jedes körperhaft und seelenhaft, die Bestimmung, diese und diese Individualität zu sein, mit einander teilen. So paradox es klingt: ein Fürst und ein Tiger, ein Bettler und ein Schakal können die gleiche »Individualität« haben. Nicht ein einziger angebbarer Inhalt ihrer körperlich-seelischen Existenz mag hier oder dort der gleiche sein; dennoch kann eine Gesamtfärbung, die etwa in der Relation der Wesenselemente zueinander besteht, in ihnen übereinstimmen. Die Individualität im Verhältnis zu diesen einzelnen Elementen gleicht dem Werte eines Bruchs, der der identische sein kann, auch wenn die Faktoren, die ihn bilden, keinerlei Gleichheit besitzen. Das Uebergehen der »Seele« des Fürsten in den Tiger begegnet vielleicht der Schwierigkeit, die Aristoteles hervorgehoben hat; aber dennoch kann er als Fürst »dasselbe« sein, was der Tiger *als Tiger* ist. Dieses innere Gesetz des Wesens, das gegen die Materie seiner Verwirklichung indifferent ist, mag man als seine »Individualität« bezeichnen, und wenn der phantastische Gedanke der Uebertragung einer Wesenheit auf eine völlig anders aussehende Erscheinung überhaupt akzeptiert werden soll, so brauchte man ihn also an der Gebundenheit jeder bestimmten Seele an einen bestimmten Körper nicht scheitern zu lassen. Diese vielmehr völlig zugebend, könnte man ihn an diese Beziehungsgesetze — deren es unendlich mannigfaltige geben mag — sei es zwischen Körper und Seele, sei es zwischen den Wesenselementen überhaupt, knüpfen, an die Individualität, die in keinem dieser Elemente für sich, auch nicht pro rata, auffindbar ist und doch der Ganzheit des Wesens ein zwar unverwechselbares, aber wegen seines sozusagen formalen Charakters auf beliebig differente Materien übertragbares Cachet gibt. Was den Tod überdauerte, wäre dann nicht die Seele in ihrer historisch-realen Substanzialität, sondern ein zeitloses Wesensgesetz, das sich bald in diesem, bald in jenem Wirklichkeitskomplex darstellt und nur die besondre Bestimmung hätte, daß diese Komplexe nur *eine*, in der Zeit verlaufende und durch den Tod der einzelnen Realitäten in Perioden gegliederte Reihe bilden — wie auch der Prozeß unserer Welt als ganzer eine Individualität besitzt (nach Raumbedingtheit, Kausalordnung, begrifflichem Gefüge etc.), die sich auch nur an dem *einen* Verlauf einer einreihigen Zeit verwirklicht. Im übrigen fände dieser Gedanke an der empirisch-psychologischen Wirklichkeit seine Analogie. Die Seele jedes Menschen wandert zwischen Geburt und Tod durch unabmeßbar viele Schicksale, Stimmungen, extrem ent-

Digitized by Google

gegengesetzte Epochen, die, auf ihren Inhalt angesehen, gegeneinander ganz fremde Gesamterscheinungen bieten. Allein die Individualität des Subjekts läßt sie doch zu einem einheitlichen Bilde zusammengehen: wie der Stimmklang eines Menschen derselbe und unverwechselbare bleibt, wie wechselnde Worte er auch spreche, so bleibt eine Grundfärbung, ein Grundrhythmus, ein Grundverhältnis für all das, was dieses Leben je erlebt, ein gleichsam apriorisches Formgesetz seines Tuns und Leidens, das das Zu-ende-sein jedes einzelnen Inhaltes überlebt und, als die Individualität des Ganzen, sich auf den nächsten überträgt.

Hiermit ist das Motiv angedeutet, aus dem heraus auch die Individualität als Träger der Metempsychose noch abgeworfen werden kann und dieser wunderlichsten aller Unsterblichkeitslehren ein noch unbeschränkterer Sinn kommen mag — nicht eigentlich ein teleologischer, der sie dem modernen Menschen irgendwie plausibel machte, aber doch ein kausaler, der ihrem Entstehen eine sozusagen ideelle Basis gibt. Die durch viele Körper und Leben wandernde Seele ist nichts, als die Seele des einzelnen Lebens, »mit großen Buchstaben geschrieben«; die Seelenwanderung nichts als eine groteske Verbreiterung, ein Radikal- und Absolutwerden gewisser Erfahrungen des täglichen, relativischen Lebens. Machen wir uns die Veränderungen klar, die dessen Verlauf zwischen Geburt und Tod an uns hervorbringen, so scheint deren Spannweite manchmal kaum geringer, als sie zwischen mancher menschlichen und mancher tierischen Existenz besteht. Keinem erheblich bewegten Leben wird das gelegentliche Gefühl mangeln, daß seine Ausschlagspole die Grenzen nicht nur des menschlichen, sondern des überhaupt ausdenkbaren Daseins berührt haben, daß es nicht nur Widersprüche — ein solcher enthält noch immer eine korrelative Zusammengehörigkeit seiner Seiten —, sondern Entferntheiten, berührungsunfähige Gleichgültigkeiten einschließt, die am Ende nur von einer rein formalen Lebenseinheit und von der Tatsache umgriffen sind, daß sich diese Inhalte in einem kontinuierlichen Fließen, in der zeitlichen Stetigkeit eines Lebensprozesses aneinanderreihen. Zunächst in den Abständen der typischen Entwicklung: das stammelnde Kind, der Mann auf der Höhe seiner Schaffenskraft, der verfallene Greis — worauf hin werden diese Erscheinungen als eine Einheit angesprochen, als weil ein Lebensstrom sie durchfließt, der aber ihren Inhalten keinerlei Einheit und Vergleichbarkeit zu geben vermag und der, angenommen, die Seelenwanderung bestünde als Tatsache, sozusagen keine größere Anstrengung, mindestens keine fundamental anders gerichtete, brauchte, um die noch etwas distanteren Inhalte von Menschlichem und Tierischem in seine formale Kon-

Digitized by Google

tinuität aufzunehmen. Zwischen der einen Geburt und dem einen Tode fühlen wir uns unzähligemale als ein »Andersgewordener« — körperlich, seelisch, schicksalsmäßig — und fühlen dabei freilich dieselbe »Seele«, die durch dies alles hindurchgeht, ohne durch ein Einzelnes in ihrer Beschaffenheit als Seele überhaupt abgefärbt zu werden; sonst wäre es unbegreiflich, daß sie morgen das genau entgegengesetzte Einzelne in dasselbe seelische Leben ruft. Es beharrt etwas in uns, während wir Weise und dann wieder Toren, Bestien und dann wieder Heilige, Selige und dann wieder Verzweifelte sind. Ein mechanisch bestimmtes Gebilde freilich ist ein anderes, sobald irgend eine seiner Bestimmungen geändert ist; denn es besitzt keine reale innere Einheit, die diese zusammenhielte; wird es, auch wenn seine Bestimmungen nicht mehr die genau identischen sind, aus begriffstechnischen Gründen noch als »eines« bezeichnet, so ist es in Wirklichkeit nicht mehr dieses eine, sondern ein anderes. Aber das lebende, genau genommen nur das beseelte Wesen, verhält sich anders. Von ihm stellen wir uns vor, daß es auch anders hätte handeln, bestimmt werden, ja sein können, ohne seine Identität zu verlieren, weil all dies Angebbare an ihm von einem beharrenden, jenseits seiner einzelnen Bestimmungen und Aktionen stehenden Ich getragen wird. Darum kann man vielleicht nur von einem Menschen sagen, daß er hätte ein anderer sein können, als er ist — während jedes sonstige Wesen in diesem Falle eben nicht mehr »er« wäre. An diesem Punkte liegt offenbar die Verknüpftheit des Freiheitsgedankens mit dem Ichgedanken, durch ihn wird begreiflich, wieso jene Polarität und Fremdheit mannigfaltiger Stimmungen und Schicksale, Entscheidungen und Gefühle die auseinanderstrebenden Schwingungen eines Pendels sind, das schließlich an einem unverrückbaren Punkte hängt.

Sieht man von diesem Bilde unserer Wirklichkeit auf die Seelenwanderung, so erscheint es in ihr nur wie in einem Vergrößerungsspiegel aufgefangen. Die rätselhafte Grundtatsache des Lebens, insbesondere des in der Seele gesammelten: daß ein Wesen immer ein anderes und doch immer dasselbe ist, wird mit der Seelenwanderung nur in einen gröberen Abstand der Momente auseinandergezogen. Oder, von dem Glauben an Seelenwanderung her blickend, ist das einzelne Leben eine Abbreviatur des durch unermeßliche Zeiten und Formen erstreckten Daseins der Seele, etwa wie man das individuelle Leben als eine kursorische Darstellung des Gattungslebens gedeutet hat oder wie der einzelne Tag in den mannigfachen Anklängen von Lust und Leid, den Vibrierungen zwischen Kraft- und Schwächeempfindungen, der Erfülltheit und Leerheit der Stunden, den Abwechslungen von Schaffen und Aufnehmen ein Miniaturbild des Ge-

Digitized by Google

samtlebens ist. Die verschiedenen Leiber, durch die die Seele passiert, sind nur wie Materialisationen und Fixierungen der verschiedenen Zustände, die die Seele, rein als Seele, in sich erzeugt und erfährt — wie man die Martern der Schattenleiber in der Danteschen Hölle als die Sinnbilder der Qualzustände interpretiert hat, die die sündige Seele in ihrer irdischen Existenz durchmacht. Das Schicksal der Seele zwischen der einzelnen Geburt und dem einzelnen Tode und das zwischen der ersten Geburt und dem letzten Tode, wie die Seelenwanderungslehren sie schildern, sind gegenseitig Symbole von einander.

Mit dieser Auffassung des Mythus erscheint als sein tieferer Sinn, daß er die Absolutheit von Leben und Tod gewissermaßen in eine Relativität aufhebt. An die Stelle des einmaligen Gegeneinander von beiden, dessen Härte sozusagen in kein übergreifendes Gesamtbild zu fassen ist, tritt eine einheitliche, unendliche Existenz, in der Leben und Tod sich wie die Glieder einer Kette verschlingen, jedes Anfang und Ende des andern, der Tod fortwährend die Existenz abteilend, formend, überleitend. Die Seelenwanderung wird dem modernen Menschen im allgemeinen als eine solche Paradoxe, ja, als eine so wüste Phantastik erscheinen, daß ihre Gefolgschaft unter gebildeten und hochstehenden Volksstämmen, unter ganz hervorragenden Individuen unserer Kultur schlechthin unbegreiflich wäre, wenn nicht Instinkte für tiefgelegene Lebensbestimmtheiten in ihr zu einer, wie auch wunderlichen und über alles Wissen hinausliegenden Aeußerung kämen. Und sollte sich unter diesen Zusammenhängen auch die zuletzt angedeutete Symbolik befinden, so würde sich dies an die Erwägung schließen, von der diese Blätter ausgingen. Wenn es das Schicksal der Seele ist, unendlich oft zu sterben und in unendlich vielen, immer neuen Formen zu erstehen, und wenn dies das Symbol des individuellen Lebens ist, dessen Teile damit nur zu Totalexistenzen verbreitert werden — so erscheint damit der Tod so in alle diese Teile eingesenkt, wie es unsere ganz anders orientierte Betrachtung dort ergab. Wenn die Existenzen der ewig wandernden Seele den Tagen oder Minuten einer von ihren begrenzten Existenzperioden entsprechen, so ist der Tod jedem Tage und jeder Minute des Tages so als Grenze und Form, als Element und Bestimmung gegenwärtig, wie er den Rhythmus und die Gestaltung des Gesamtverlaufes bestimmt und gliedert. In ihrer etwas plumpen und sozusagen materialistischen Art führt die Seelenwanderung in die beiden Richtungen, in denen jene Todesvorstellung des »Parzenschnittes« überwindbar ist: sie entfernt einerseits die Absolutheit des Todes überhaupt aus dem Leben, das Leben als Ganzes wird zu dem absoluten Begriff, der von dem Wechselspiel des relativen einzelnen Lebens und des relativen einzelnen Todes

Digitized by Google

konkretisiert wird, und sie senkt andererseits den Tod in den Lebensverlauf hinein, als das Gleichnis dafür, daß das Leben sozusagen in jedem Augenblick die Cäsur des Todes zu überwinden hat, daß er ein positives Moment des Lebens ist und es ununterbrochen durchflicht und formt. Jenen rohen Symbolen gleich, mit denen primitive Völker doch die tiefsten naturerkennenden und metaphysischen Ideen entwickelter Geistigkeit antizipieren, deutet die Seelenwanderung darauf hin, daß es vielleicht ein Schritt ist, der den Tod zu einem Momente des Lebens selbst macht und der ihn überwindet, der den Tod schon vor den Parzenschnitt und das Leben noch hinter ihn verlegt.

Digitized by Google

Ueber die sogenannten Wert-Urteile.

Von

Benedetto Croce.

Daß die Werturteile keine wirklichen Urteile sind, oder was dasselbe ist, keine einfachen Urteile, ist schon verschiedentlich erkannt worden. Lotze z. B. bemerkte gegenüber Herbart, daß sie nur durch ihre Satzform Urteile seien. In Wirklichkeit drückten sie gar keinen Gedankenakt aus, wohl aber ein Gefühl von Lust und Schmerz, so daß sie in einer Welt von reinen Intelligenzen niemals entstehen könnten [1]). So wird denn das Gefühl als ihr Inhalt hingestellt: von Hartmann, Döring und vielen andern Philosophen und Psychologen, die in unseren Tagen mit so großer Vorliebe den Wert-Tatsachen nachspüren.

Wenn man nun die sogenannten Werturteile prüft, und zwar in einer alle umfassenden Formel: »A ist wie es sein soll« (beziehungsweise: »A ist wie es nicht sein soll«, wird es gewiß leicht sein, darin ein Urteil zu finden; — denn augenscheinlich versichert man in ihnen, daß »ein so und so bestimmtes A existiert«. Aber wer die erste Formel in die zweite übersetzen wollte, beginge damit eine Täuschung, weil er bei der Umformung dasjenige Element hätte verflüchtigen lassen, welches den eigentlichen Wert darstellt. Daß in dem sogenannten Werturteil ein Wirklichkeits-Urteil oder Tatsachen-Urteil vorausgesetzt ist, sollte außer Frage stehen. Gleichwohl ist seltsamerweise von einigen Denkern behauptet worden, daß eine einfache Vorstellung als Voraussetzung genüge. Und zum Beweise führten sie das Beispiel der künstlerischen Vorstellungen an, die durch sich allein, ohne ein Urteil, und ohne eine Aussage über ihre Existenz, die Annahme oder Verwerfung hervorrufen. Aber in diesem Beispiel steckt ein zu grobes Sophisma, oder wenn man lieber will, es entsteht aus einer unverzeihlichen Zerstreutheit; denn wenn es

1) Grundzüge der prakt. Philos., § 7.

Digitized by Google

vollkommen richtig ist, daß die Vorstellungen der Kunst tatsächlich allen Bestimmungen über deren Existenz vorausgehen (Idealität der Kunst), dann muß wahrlich ebenso notwendig, um sie später annehmen oder verwerfen zu können, vorher ihre Existenz als Vorstellungen behauptet sein (und folglich damit ihre bestimmte Qualität, die Realität ihrer Idealität). Ueber ein Kunstwerk, das nicht existiert, oder dessen Existenz man nicht kennt, wäre ja keinerlei Wertung möglich. Daher haben diejenigen, welche wie Meinong für die Entstehung des Wertgefühls eine Existenz-Aussage als notwendig verlangen, nach meinem Ermessen vollkommen recht, und sagen nur etwas Selbstverständliches.

Indessen, Voraussetzung ist Voraussetzung; die Bedingung darf nicht mit dem Bedingten verwechselt werden. Außer dem Urteil über die Wirklichkeit schwingt in der Formel »Wert-Urteil« noch etwas anderes mit, welches sich nicht auf das erstere zurückführen läßt und die eigentliche Seele jenes geistigen Aktes ist: die Wertung. Worin besteht sie nun? Ist es vielleicht ein neues Urteil, das dem ersteren angefügt wird oder ihm nachfolgt?

Diese Hypothese hätte keinerlei Bedeutung, wenn man sie nicht noch genauer durch die Angabe bestimmte, daß die Wertung ein neues Urteil sein könnte, aber von ganz besonderer Gestalt. Wenn es nämlich ein Urteil von derselben Art wäre, wie das erste, so hätte man lediglich eine Reihe von Urteilen. Und man würde nicht jenes neue und charakteristische Element bemerken, das den ersten geistigen Akt von dem zweiten unterscheidet. Aber, auch derart berichtigt und präzisiert, hält die Hypothese nicht stand. Von welcher Art man immer ein Urteil voraussetzen will (indem man die Frage beiseite läßt, ob überhaupt strenge Unterscheidungen innerhalb des Urteiles zulässig seien oder nicht), offenbar müssen alle Formen immer der allgemeinen Natur des Urteils unterworfen sein; das heißt eben, etwas Denkbares oder eine Wahrheit behaupten. Nun aber nehmen die sogenannten Werturteile, an diesem Maßstabe gemessen, der für sie nicht anwendbar ist, ein ungeheuerliches Aussehen an; denn sie werden gezwungenermaßen für etwas angesehen, was sie gar nicht sind, nämlich als Wirklichkeits-Urteile und Wirklichkeits-Behauptungen. »A ist wie es nicht sein soll«, ist logischerweise eine Absurdität; denn wenn A ist, so ist es wie es sein soll, da es nicht anders sein kann. Einem existierenden Dinge die Existenz absprechen, oder sie ihm im selben Augenblick absprechen, wo man sie ihm zuspricht, ist sicherlich kein logischer Akt. Daß ich A mißbillige, ändert nichts an der Tatsache, daß A von irgend jemand gebilligt worden ist. Und so sehr existiert A in der Welt,

Digitized by Google

daß dieses A über meine Mißbilligung lacht, kraft der Tatsache, daß es existiert. Die logische Absurdität der negativen Form der Werturteile springt so in die Augen, daß man dazu gebracht wird, jenen Werttheoretikern zuzustimmen (Rob. Eisler), die behaupten, allein die positiven Wertungen seien gerechtfertigt. Und ohne Zweifel sind nur die positiven Werturteile gerechtfertigt; und jene negativen Formen haben nur deshalb eine Bedeutung, weil man sie immer in die positive Form umwandeln kann. Aber die sogenannten Werturteile oder Wertungen, von denen wir jetzt sprechen, auch wenn sie von positiver Form sind, bleiben logischerweise immer unzulässig. Wenn sie der einen Absurdität entrinnen, die in diesem logischen Widerspruch besteht, so entrinnen sie nicht der andern Absurdität, welche in der Tautologie besteht (auch diese ist ja, bei genauester Untersuchung, ein Widerspruch). »A ist wie es sein soll« bedeutet eine Tautologie, aus dem schon genannten Grunde, daß wenn A ist, es ist wie es sein soll. Wie man es auch betrachtet, die logische Nichtigkeit jener angeblichen Urteile tritt immer wieder offen hervor.

Und wenn man dafür noch einen Beweis will, so genügt es, diejenige logische Lehre zu betrachten, zu der man der Rechtfertigung wegen hat flüchten müssen, nämlich die Herbartische Lehre. Herbart nennt diese Urteile ästhetische oder praktische; nach ihm ist der Zusatz, den man mit den Ausdrücken »vorzüglich« und »verwerflich« bezeichnet (das heißt übereinstimmend oder abweichend gegenüber dem Sollen), Prädikat desjenigen Dinges, das als logisches Subjekt dient [1]). Ungeheuerliche Theorie einer ungeheuerlichen Tatsache! Denn man betrachtet darin als Subjekt, was gar kein Subjekt ist, da es bereits ein logisches Urteil ist (nämlich Behauptung einer so und so bestimmten Tatsache). Und man nennt Prädikat eine subjektive Reaktion, einen »Zusatz des Gemütes«, ein Gefühl. Im wirklichen Urteil dagegen ist das Subjekt eine Vorstellung und das Prädikat ein Begriff, d. h. ein Allgemeines (Universale). Ein Gefühl, das als Allgemeines dient, ist ein Widerspruch, schon im Begriff.

Alle diese Ungeheuerlichkeiten, alle diese Absurditäten verschwinden nicht eher, als bis man, wie Lotze ganz richtig wollte, darauf verzichtet, die Werturteile als Urteile zu betrachten, bis man erkennt,

1) Man sehe unter den verschiedenen Stellen die Kurze Encyclopädie, in Werke, ed. Hartenstein, II, 74. Ausführlicher wird man diese Lehre in den Arbeiten der Schule entwickelt finden, wie in der Allgem. Aesthetik von R. Zimmermann, § 14 ff. Im Lehrbuch der empirischen Psychologie von Lindner (ital. Uebersetzung, Milano 1886) § 74 heisst es: »Subjekt eines solchen Urteils ist die Vorstellung des ästhetischen Gegenstandes, der als solcher zusammengesetzt sein muß; Prädikat ist eben das ästhetische Gefühl.«

Digitized by Google

daß sie auf ein Urteil den Ausdruck eines Gefühles folgen lassen. Wenn sie logischerweise sich nicht umformen lassen, so sind sie dafür äußerst geschmeidig als Ausdrucksformen des Gefühls. »A ist wie es sein soll« heißt: »A gefällt mir, ist von mir geliebt, gewünscht, gewollt«; »A ist wie es nicht sein soll« heißt: »A widerstrebt mir, wird von mir gehaßt, verabscheut, meine Wollung bewegt sich in einem ihm entgegengesetzten Sinne«. »Titius ist ein ehrlicher Mann« heißt: »ich will (sei es auch nur für einen Augenblick, in dem ich ihn in mir als einen ehrlichen Mann empfinde und mit ihm sympathisiere) die Existenz des Titius garantieren und begünstigen. »Titius ist ein Schurke« heißt (mit der oben genannten Berichtigung): ich will mein möglichstes tun, um die Existenz des Titius aufzuheben, insofern er ein Schurke ist; oder wenn anders nicht möglich, so will ich wenigstens mein Gefühl ausdrücken, damit es vielleicht in andern Gemütern eine Nachwirkung habe und dazu beitrage, in irgend einer Weise die Schurkerei des Titius aufzuheben oder zu beschränken.

Man muß das Wort »Ausdruck« betonen, weil das sogenannte Werturteil nicht die Liebe und der Haß selbst sind, nicht das Verlangen oder der Abscheu, das Wollen oder das Nichtwollen in seiner Aktualität, sondern nur die Vorstellung (und folglich der Ausdruck) von solchen genannten Gemütsvorgängen oder Willenshandlungen. Also nur Vorstellung und Ausdruck, welche die Aktualität jener Gemütsbewegung oder praktischen Handlung voraussetzen; so wie diese ihrerseits ein logisches Urteil oder ein Wirklichkeits-Urteil voraussetzt. Es wäre ein schwerer Irrtum, den Wertausdruck mit der Wertschaffung zu verwechseln. Und man muß auf diesem Wort auch aus einem andern Grunde bestehen. Lotze sagt, daß die Wertung nur ein Urteil nach seiner Satzform sei; und Döring geradewegs, daß es ein Gefühl ist »entwickelt und gehoben zur höchsten Stufe des Bewußtseins, zu einem intellektuellen Ausdruck, begrifflich in die Form der Gegenüberstellung von Subjekt und Prädikat gebracht, eine Reflexion über die Tatsache, ein Gefühlszustand in die Form eines Urteils gebracht« [1]).

Nun aber kann die Wertung zweifellos auch noch zum Urteil umgearbeitet oder zum Subjekt eines Urteils gemacht werden. Aber in ihrer unmittelbaren theoretischen Aeußerung hat sie keinerlei logische Form, ebensowenig als eine logische Form haben: »Ich liebe«, »Ich hasse«, »Ich will« und so weiter. Die alten logisierenden Grammatiker, welche diese Formel als gleichwertig bezeichneten mit

1) »Philosophische Güterlehre«, welche ich zitiere aus dem Philosophischen Wörterbuch von Rud. Eisler (nicht zu verwechseln mit dem andern, oben erwähnten Eisler).

Digitized by Google

»ich bin liebend«; »ich (Subjekt) trete in die allgemeine Kategorie von Liebenden ein« (Prädikat) und ähnlichem, fälschten diese Formel, indem sie deren Unmittelbarkeit zerstörten [1]).

Das will heißen, daß der Wertausdruck zwar theoretische Form hat, aber damit noch nicht eine theoretisch logische, vielmehr eine theoretische Form, die noch einfacher ist als jene logische; und weil diese einfachere Form die cognitio sensitiva sive aesthetica ist, muß man daraus schließen, daß die theoretische Aeußerung der Wertung ein rein vorstellender oder ästhetischer Akt des theoretischen Geistes ist. Deshalb sollte »Werturteil« in der philosophischen Terminologie durch »Wertausdruck« ersetzt werden.

Man könnte zeigen, daß das sogenannte Werturteil nicht bloß ein ästhetischer Ausdruck ist, sondern erstaunlich getreu das Wesen des ästhetischen Vorstellens und Schauens wiedergibt, und damit den persönlichen und lyrischen Charakter aller Poesie und aller Kunst ausmacht; eine Objektivierung der mannigfaltigen und immer lebendigen Strebungen des menschlichen Geistes. So könnte denn der Wertausdruck gleichsam als Zelle der ästhetischen Welt erscheinen. Aber ich will mich nicht nach dieser Seite hin verlieren, teils weil ich darüber schon bei einer andern Gelegenheit gehandelt habe, teils um nicht die Hauptsache mit andern Fragen zu verwickeln, die zwar zweifellos damit zusammenhängen, aber doch für das Gewebe der vorliegenden Abhandlung nicht unerläßlich sind.

Worauf es ankam, war klarzulegen, daß die Wertausdrücke, welcher Art und wie groß ihre Wirksamkeit auch sei (und sie ist sehr groß, weil sie ein konstitutives Element des Geistes sind), in keiner Weise zur Kenntnis des Objekts beitragen. Und es war zu zeigen, daß ihr Inhalt sich nicht mit der logischen Tätigkeit verknüpft, sondern mit der gefühlsmäßigen und praktischen. Den Beweis dafür liefert uns der Gebrauch, den wir im täglichen Leben von den Wertausdrücken machen. Wie reichlich fließen sie da, wo wir uns mitten im eifrig schaffenden Leben befinden! Da ertönen in jedem Augenblicke Worte des Lobes und Tadels, der Aufmunterung und der Ermahnung, Beifall und Beleidigung, Hymnus und Satire. Alle unsere Wirklichkeitsurteile färben sich mit Wertausdrücken; je energischer und fester wir in unserem Tun sind, desto weniger können wir in unserem Urteil kalt und ruhig bleiben. Unser Anführer oder unser Verbündeter ist ein Held; unser Gegner ist ein Schuft oder ein Schurke; Rom gilt es zu retten, daher Carthago est delenda. Aber wenn allmählich die

1) Man sehe »La giovinezza di Fr. de Sanctis (Napoli, 1889) S. 165.

Digitized by Google

Gegenwart zur Vergangenheit wird, entfärben sich immer mehr jene Urteile, die so stark mit Wertungen gefärbt waren. Der Held zeigt uns seine Fehler, der Schurke seine guten Seiten, das Lob wird durch Tadel gemäßigt, der Tadel durch Lob; und Ruhe tritt wieder in den Gemütern ein. Wenn wir an unsere Taten denken, die viele Jahre in unserer Jugend oder Kindheit zurückliegen, so suchen wir uns Rechenschaft zu geben über das, was uns zustieß, und lassen Haß und Liebe bei Seite. Die typische Form dieser Ruhe ist die Geschichte, welche sowohl Rom als Karthago Gerechtigkeit widerfahren läßt und deshalb die Wertgefühle und Wertausdrücke entfernen muß, damit einzig und allein das Urteil über die Wirklichkeit Platz greife. Daher empfiehlt man, Geschichte nur von derjenigen Vergangenheit zu schreiben, welche auch wirklich Vergangenheit ist; und nicht etwa von der Gegenwart, über welche man kein guter Richter sein kann, eben weil sie nicht die Bedingungen der Ruhe darbietet.

Den Historiker an die Pflicht der Ruhe, der Kühle und gefühlsmäßigen Indifferenz erinnern, heißt das wesentliche Moment der Geschichte angeben, wodurch sie eben Geschichte und nicht Poesie wird; und das ist: Urteil über die Wirklichkeit. Ja noch mehr: wenn wir anfangs angedeutet haben, daß Wertausdruck und Poesie oder Kunst geradezu Synonyme sind, so könnten wir auch sagen, daß Wirklichkeitsurteil und Geschichte Synonyme sind. Aber man braucht nun nicht eilfertig aus dieser Bemerkung die Folgerung zu ziehen, daß die geschichtliche Erzählung, in ihrer Konkretheit betrachtet, frei sein könne von Werturteilen. Wohl ist sie eine Reihe von Wirklichkeitsurteilen, aber diese haben sich in der Seele eines Einzelnen gebildet und werden von dem Munde eines Einzelnen ausgedrückt, folglich aus bestimmter Stelle und Zeit. Um eine Geschichtsdarstellung, frei von allen Wertausdrücken, zu erhalten, müßte man vor einer ganz vergangenen Vergangenheit stehen, die völlig von der Gegenwart losgelöst wäre, vor der Vergangenheit einer Welt, die von der unseren völlig verschieden wäre. Aber eine derartige Vergangenheit existiert nicht; und wenn sie sozusagen existierte, so könnten wir sie nicht erkennen, weil wir zu ihr in keinerlei Beziehung treten können. Von Welten kennen wir nur eine einzige, und das ist die unsrige. Die Vergangenheit, wie entfernt sie auch liege, ist immer in irgend einer Weise eine Gegenwart. Ebenso ist die Gegenwart, so gegenwärtig sie auch sei, in dem Augenblick, wo wir davon sprechen, bereits als Gegenwart überwunden und auch schon vergangen. Dies zugegeben, ist der Historiker, insofern sein historischer Sinn arbeitet, sicherlich jene reine Intelligenz, von der in Lotzes Hypothese gesprochen wird; und behauptet nur die Tatsache, die in

Digitized by Google

seiner unberührten Wirklichkeit vorgefallen ist. Aber in seiner Konkretheit ist er ein ganzer Mensch; und gegenüber der gegenwärtig gehaltenen Vergangenheit reagiert er als ganzer Mensch gefühlsmäßig und willensmäßig. Daher kommt die unvermeidliche gefühlsmäßige Färbung, die unvermeidlichen Wertausdrücke, die in jeder geschichtlichen Erzählung betont oder abgeschwächt, ausgesprochen oder nur angedeutet, stecken. Sogar die Auswahl des geschichtlichen Themas enthält bereits Liebhabereien und Wertungen. Man kann also die vielumkämpfte Frage, ob die Wertausdrücke mehr oder weniger in der Geschichte zulässig seien, nicht so einfach lösen. Wenn gefragt wird, ob subjektive Reaktionen in das geschichtliche Urteil eingeführt werden dürfen, so muß die Antwort natürlich negativ lauten; denn sie würden sich an die Stelle der Wahrheit drängen und diese verändern. Solche Leidenschaftlichkeit würde nur zur Fälschung führen; wohl aber kann man sie in der geschichtlichen Erzählung als ein belebendes Element zulassen, — aus dem sehr triftigen Grunde, daß man sie auf keinerlei Weise auszuschließen vermag. Die andere Frage, in welchem Maße solche subjektive Reaktionen zu dulden sind, erlaubt keine klare theoretische Lösung. Es ist eine praktische Frage der Zweckmäßigkeit; und sie wird von Fall zu Fall zu lösen sein. Jeder von uns kennt Historiker, die, statt zu erzählen, deklamieren; und was noch schlimmer ist, sie deklamieren kaltblütig darauf los, um Gefühle einzuprägen, welche viel besser durch die Sache selbst angefacht würden, — deklamieren, ohne doch das Gefühl des Lesers aufzuregen. Er kennt sie und verabscheut sie als Rhetoren oder Fanatiker. Aber er kennt ebensogut andere Historiker, die so lau, so indifferent sind gegenüber dem Leben und seinen Problemen; und weil sie nicht imstande sind, die Vergangenheit mit Leidenschaftlichkeit zu erfassen, durchdringen sie dieselbe auch nicht mit dem Verständnis; daher dann jene matten und oberflächlichen Annalisten oder Gelehrten. Da man aber den Geschichten der verschiedensten Färbung Bürgerrecht gewähren muß, so kann man sagen, daß das Zentrum, um welches sie alle gravitieren (der normale Typus der geschichtlichen Erzählung), da ist, wo die ruhige Erzählungsstimmung überwiegt und die Leidenschaft beherrscht; nicht um sie von sich wegzujagen, sondern um sie in sich aufzunehmen und daraus Kraft zu schöpfen. Nur die genaueste Analyse der sogenannten Werturteile erlaubt, sich in diesem verwickelten Problem geschichtlicher Erkenntnistheorie zu orientieren und dem persönlichen, lyrischen und poetischen Element in der geschichtlichen Darstellung eine genau begrenzte Stelle anzuweisen.

Mit den obigen Ausführungen wollen wir nicht zu verstehen geben,

Digitized by Google

daß wir damit auf alle Probleme geantwortet hätten, die von dieser komplizierten Frage aufgerührt werden, die man jetzt »Wert in der Geschichte« nennt. Denn uns scheint, daß das Wort Wert in diesem Falle mehrfache Bedeutungen habe und deshalb auch mehrfache Theorien erfordere. Wir können etwa drei Hauptbedeutungen unterscheiden. Eine davon ist jene bereits untersuchte, deren Theorie wir kurz abgehandelt haben. Die zweite Bedeutung von »Wert« ist »Kategorie« oder Form des Geistes; und in diesem Falle fragt man, ob die Geschichte, um sich zu begründen, der Werte bedürfe; bejahendenfalls wird verlangt, eine Theorie der Werte zu entwerfen, welche als Grundlage für die geschichtlichen Erzählungen dienen könnte. Nun aber muß in dieser Bedeutung unsere Antwort glatt bejahend lauten, weil ohne die Kategorie alles Urteilen unmöglich ist und also auch die Geschichte. Ohne zu wissen, was für ein Ding das Gute oder das ethische Leben, das Schöne oder das ästhetische Leben sei, das Nützliche oder das ökonomische Leben, das Wahre oder das Gedankenleben, kann man keine Geschichte erzählen, die eine Geschichte dieser Dinge wäre; noch auch von andern Werten, wenn es deren andere gibt. Wer eine Geschichte erträumt, aus welcher das subjektive Element eliminiert wäre, wie er meint, und dabei unter subjektivem Element nicht mehr und nicht weniger als das Kantische A priori versteht (jene Subjektivität, welche die wahre und einzige Objektivität ist), der ist völlig von den Nebeln des Empirismus umhüllt und muß warten, bis die Sonne der Philosophie aufgehe, die Wolken zu zerstreuen, die Gemüter zu erhellen und zu erwärmen. Ebensowenig berechtigt ist die Frage nach einer Theorie der Werte, bezw. der Kategorien oder Formen des Geistes; dies aber ist nicht so sehr eine spezielle Theorie, sondern die ganze Philosophie selbst. Auf jede Weise hat es für uns keinen Zweck, auf diesem Wege jetzt weiter zu gehen; und wir wollen nur im Vorübergehen andeuten, daß der Streit, der in den jüngsten Abhandlungen über den Wertbegriff einen so großen Raum einnimmt, eine andere Wendung zu nehmen beginnt. Denn die ökonomische Wissenschaft wird nicht nur gewahr, daß es außer demjenigen Wertbegriffe, welcher der ökonomischen Wissenschaft angehört, noch andere Wertformen gibt; sondern noch mehr, sie begreift jetzt, daß sie den Wertbegriff entbehren kann, so weit er philosophisch und nicht ökonomisch ist, und daß ihr der ökonomische Wertbegriff in der quantitativen Bestimmung des Preises genügt [1]).

Die dritte Bedeutung, die der Ausdruck »Wert« in den Erörte-

1) Man sehe über diesen Gegenstand R. A. Murray, Il valore come concetto puro e i principii dell' Economia pura come pseudoconcetti (Firenze, Carnesecchi, 1910).

Digitized by Google

rungen der Erkenntnistheorie der Geschichte angenommen hat, bezeichnet eine Tätigkeit, welche vorstellende Begriffe erzeugt. Diese dienen dazu, die Masse der geschichtlichen Tatsachen zu trennen, zu teilen und zu gruppieren, indem sie dieselben in Geschichtsbücher von einer bestimmten vorgeschriebenen Ausdehnung umgestalten und nach einer bestimmten Perspektive aufbauen. Man versichert, daß diese Wertbegriffe notwendig und ein charakteristisches Element der Geschichtsschreibung, ja sogar die wahren geschichtlichen Begriffe seien. Nach unserem Dafürhalten liegen die Dinge ein wenig anders; und zwar so: jene Vorgänge der Auswahl, Teilung und Zusammenfassung scheinen auch uns zweifellos notwendig für die geschichtliche Erzählung; sie begründen aber nicht die Geschichtlichkeit, für welche allein die Wertkategorien genügen. Mit andern Worten: die vorstellenden Begriffe sind wirklich und eigentlich empirische Begriffe von approximativer Natur, welche in der geschichtlichen Ergänzung den Aushilfsdienst leisten, die Geschichte durch Vereinfachung im Gedächtnis festzulegen. Die Hoffnung, mit ihrer Hilfe dahin zu kommen, daß man theoretisch die geschichtlichen von den ungeschichtlichen Tatsachen unterscheiden könnte, ist eitel; eben wegen der rein empirischen und approximativen Natur solcher Begriffe. Jede Anstrengung, die man macht, um jenes unerreichbare Ziel durchaus zu erreichen, bestärkt nur das Gegenteil; nämlich daß jede Tatsache, wie klein und unbedeutend sie auch erscheint, doch geschichtlich ist. Die Auslassung gewisser Tatsachen und das Relief, das man andern dafür gibt, sind durchaus willkürliche Handlungen, zweifellos nützlich, aber immer nur bedingterweise; sie gewähren durch diese Nützlichkeit gewisse Vorteile, aber erzeugen keine Wahrheit[1]).

Es würde wie immer wenig lohnen, den Fragen der Terminologie nachzugehen und sich anzustrengen, den Gebrauch des Wortes »Wert« auf ein einziges der drei angegebenen Gebiete einzuschränken. Denn es ist eine Tatsache, daß der Sprachgebrauch das Wort von einem Gebiete auf das andere überträgt, und mit dem Sprachgebrauch muß man bekanntlich Geduld haben. Aber desto energischer ziemt es sich zu empfehlen, daß man die drei Bedeutungen des Wortes und die drei Gebiete, in welchen es verschiedenartig angewendet wird, klar auseinander halte. Wenn man die drei miteinander verwechselt, oder auch nur zwei in eine Rubrik zusammenwirft, wird

1) Wir spielen hiermit auf die bekannten Theorien von Rickert an, gegen die in einigen Punkten treffende Einwände erhob Xénopol, La théorie de l'histoire (Paris, Leroux, 1908), S. 102—129.

Digitized by Google

jede Aufhellung der von ihnen erhobenen Probleme zu einem verzweifelten Unternehmen.

Kehren wir nun zu dem ersten Gebiet zurück, das ja der eigentliche Gegenstand unserer Auseinandersetzung ist, und schließen wir die Klammern, die wir geöffnet hatten, um aus der Erkenntnistheorie der Geschichte Licht sowohl zu erhalten als dorthin abzugeben. Da müssen wir denn sagen: die Wirklichkeitsurteile und die sich ihnen anschließenden Wertausdrücke stellen sich als eine doppelte Reihe von geistigen Gestaltungen dar. Aus den einen entsteht das Wirkliche, die Tatsache, das Sein; aus den andern das Ideal, der Wert, das Sein-Sollen. Wenn einerseits beim Hinblick auf die Wirklichkeit nichts anderes existiert als das Sein, so kann anderseits im Hinblick auf die Wertungen auch dem Sein-Sollen seine Berechtigung nicht abgesprochen werden. Dieses wird wohl kein Urteil sein, sondern der Ausdruck eines Wollens, oder eines Gefühls. Auf jeden Fall ist es etwas Wirksames, und gleichsam eine zweite Wirklichkeit, welche neben der ersteren aufsteigt und sich ihr entgegensetzt. Aber wenn es da eine zweite Wirklichkeit gibt, wohin kommt dann die Einheitlichkeit des Wirklichen? Und wenn es keine Einheit gibt, wie soll man dann den Schein der zwei Wirklichkeiten erklären? Und wie soll man dann die Beziehung zwischen Sein und Sein-Sollen verstehen?

Die Einheit des Wirklichen wird von allen denjenigen Lehren preisgegeben, welche sich auf die Unterscheidung von Sein und Sein-Sollen gründen; und sie setzen einen Dualismus an zwischen Tatsachen und Werten, zwischen theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft, zwischen Gedanken und Gefühl, und enden mehr oder weniger im Agnostizismus. Sie sind eine Form des metaphysischen Dualismus, die man Dualismus des Wertes nennen könnte; sie entspringen aus einer gewissen Trägheit, die Beziehung zwischen Tatsachen und Werten zu ergründen, da die Ergründung sofort jenen Dualismus zerstören würde. Aber die Trägheit genügt doch nicht ganz, die Beharrlichkeit dieses Dualismus zu erklären. Man wird außerdem finden, daß er sich auf einen anderen, verwickelteren und schwierigeren Dualismus stützt, nämlich auf einen erkenntnistheoretischen Dualismus, an dessen Spitze die zwei Termini Natur und Geist stehen. Diese zwei Formen des Dualismus, welche man gut unterscheiden sollte, greifen in den verwickeltsten Formen ineinander über und bilden ein Gemisch, das weder dem einen noch dem andern gleichsieht. So geschieht es denn, wenn man sich daran macht, den Dualismus in seiner erkenntnistheoretischen Form zu bekämpfen, daß er dann die Form der Werttheorie annimmt; und

Digitized by Google

wenn man daran geht, den Dualismus der Werte zu bekämpfen, daß dieser dann in rascher Metamorphose sich in den erkenntnistheoretischen Dualismus verwandelt. Der unerfahrene Jäger mag sich wohl auf solcher Jagd lange abmühen, weil das Wild ohne Rast, ohne Ruhe von einem Schlupfwinkel zum andern eilt. Und er wird nur dann an ein Ende gelangen, wenn er sich entschließt, zuerst den einen Schlupfwinkel und dann den andern abzusperren. Der erkenntnistheoretische Dualismus legt irrtümlicherweise eine unversöhnliche Entzweiung, zwar nicht in die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Wert, wohl aber in diejenige zwischen philosophischen Begriffen und wissenschaftlichen Begriffen, zwischen reinen Begriffen und empirischen oder abstrakten Begriffen (naturwissenschaftlich-mathematischen). Wenn man beide Reihen von Begriffen als Erkenntnisformen betrachtet und sie einander parallel setzt, muß man notwendigerweise an der Spitze der ersteren Begriffe den Geist, die Tätigkeit, die Zweckmäßigkeit, den Dynamismus vorfinden; und an der Spitze der anderen den Stoff oder die Natur, die Passivität, die Kausalität, den Mechanismus. Um den Dualismus zu bekämpfen, muß man beweisen, daß die naturwissenschaftlichen Begriffe keine wahren Begriffe sind, und folglich die Gebilde, welche aus ihnen hervorgehen, keine Wirklichkeit haben. Nur bei den reinen Begriffen gibt es wahre Begriffe, und die einzige Wirklichkeit ist Dynamismus, Tätigkeit, Zweckmäßigkeit, Geist. Das ist der Weg des Idealismus, oder besser gesagt, des absoluten Spiritualismus.

Wenn wir hiermit den erkenntnistheoretischen Dualismus für kritisiert und gelöst betrachten, dann ist die Lösung des andern Dualismus, des Wertdualismus (d. h. des Seins und des Sein-Sollens) vorbereitet, nämlich durch die obige Untersuchung der Wertausdrücke. Diese haben, wie gesagt, Wollungen und Gefühle zum Inhalt (also den praktischen Geist); weil dieselben Gefühle, in ihrer Unmittelbarkeit genommen, nichts anderes sind, als der begehrende und wollende Prozeß in den Kämpfen seines Werdens. Die Nationalökonomen setzten und setzen mit Recht Werte und Bedürfnisse zu einander in Beziehung. So ist die Zweiheit, vor der man jetzt steht, nicht mehr diejenige zwischen bloßer Tatsache (einer zwar brutalen aber wirklichen) und dem Wert, der zwar unwirklich ist, aber uns zwingt und Achtung abverlangt; der, man weiß nicht von wo, herabsteigt. Nicht mehr der Dualismus von Erde und Himmel, sondern der andere von zwei geistigen Formen: die erkennende und die wollende Form, die theoretische Form, welche die Wirklichkeit wahrnimmt wie sie ist, und die praktische Form, welche zu neuen Schöpfungen weitertreibt.

Digitized by Google

Begründet nun diese Freiheit einen Dualismus? Sind Bewußtsein und Wille, Gedanken und Tätigkeit zwei geistige Formen, parallel und unabhängig voneinander (denn das würde eben Dualismus bedeuten)? Ist nicht vielmehr die Wahrheit darin zu suchen, daß der Gedanke Denken des Tuns ist, und das Tun ein Tun des Denkens? Kann man eine reine Intelligenz annehmen, frei von Wollen und Tun? Und was würde sie denken? Kann man ein Wollen und eine blinde Tätigkeit annehmen, frei von jeglichem Denken? Es scheint, daß man auf keine andere Weise die beiden Ausdrücke verstehen kann, denn als unterschieden und vereint zugleich, und eben dadurch einander entgegengesetzt und gegenseitig bald positiv, bald negativ. Die Tätigkeit verneint das Denken, und das Denken verneint das Tun; daher kann das eine nicht ohne das andere sein, und das andere nicht ohne das erstere; und ihre Zweiheit löst sich nicht in einen Dualismus auf, sondern in eine Dialektik. Die wahre Einheit ist nicht Unbeweglichkeit, sondern Tätigkeit, nicht ein reines Sein, sondern ein Werden.

Es ist seltsam, daß gerade der Philosoph, der besser als alle die Brauchbarkeit des Begriffes »Dialektik« kannte und das Wirkliche als vernünftig, das Vernünftige als wirklich erklärte, sich hierüber nicht volle Rechenschaft gab. Er sah nicht, daß gerade deswegen jedes Ding abwechselnd vernünftig und unvernünftig ist; daß es nichts absolut Wirkliches gibt und nichts absolut Vernünftiges außer dem Geist im allgemeinen. Jedes Ding ist vernünftig im Augenblick seiner Entstehung und unvernünftig, sobald es entstanden ist, weil es wiederum überwunden werden muß. Das, was ihm folgt und es überwindet, stellt sich als ein Wert der bloßen Tatsache gegenüber, als ein Vernünftiges gegen die rohe Wirklichkeit, als ein verdientermaßen Wirkliches gegen die Unwirklichkeit. Aber Hegel sah in diesem Punkte so unklar, daß er, als er die von ihm aufgestellte Identität rechtfertigen wollte, zu dem Argument seine Zuflucht nahm: der Irrtum, das Böse, habe eine mangelhafte und vorübergehende Existenz, eine zufällige Existenz, es sei keine Wirklichkeit[1]); und daß folglich die von ihm behauptete Identität zu verstehen war als eine zwischen dem Vernünftigen und der nicht-zufälligen Wirklichkeit (der nicht-mangelhaften, nicht-vorübergehenden, nicht-irrtümlichen, nicht-bösen). Das aber hieß, wenn wir uns nicht täuschen, die gemachte Entdeckung aus den Augen verlieren, um wieder von vorne anzufangen mit der Unterscheidung zwischen einer Welt von Werten und einer Welt von Tatsachen, zwischen einer Welt von notwendigen und einer Welt von zufälligen Existenzen.

1) Encykl. § 6 Anm.

Digitized by Google

Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von „richtig“ und „wahr“ in der Sprachwissenschaft.

Von

Prof. Karl Vossler (Würzburg).

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Doch grün des Lebens goldner Baum.

Rein grammatikalisch betrachtet ist dieser Satz einwandsfrei. Er ist sprachlich richtig.

Auf seinen tieferen oder philosophischen Sinn hin untersucht, erweist er sich als wahr oder unwahr; was ich hier nicht entscheiden will.

Was seinen buchstäblichen oder empirischen Sinn betrifft, so muß er als falsch bezeichnet werden: denn erstens hat die Theorie keine Farbe, und zweitens ist das Leben kein Baum.

Schließlich verstößt unser Satz sogar gegen die formale Logik. Er enthält einen Widerspruch oder eine logische Unrichtigkeit: indem nämlich ein Baum entweder als golden oder als grün, nicht aber als golden und grün zugleich gesetzt werden kann — es sei denn daß man zuvor die goldenen Teile ausdrücklich von den grünen unterschieden habe.

Es kann also eine philosophische Unwahrheit, eine empirische Sinnlosigkeit, ja sogar eine logische Unrichtigkeit in sprachlich korrekter Form sich darstellen. Die grammatische Richtigkeit hat mit anderen empirischen, historischen und logischen Richtigkeiten nichts zu tun. Ebensowenig hat sie mit der Wahrheit zu tun. Es gibt nichts im Reiche des Irrtums noch in dem der Lüge, was nicht tadellos stilisiert und sprachlich eingekleidet werden könnte.

Da sich also sprachliche, d. h. grammatische Richtigkeit weder auf logische Richtigkeit noch sonst auf irgend eine sachliche Wahrheit oder Richtigkeit gründet — worauf fußt sie?

Digitized by Google

Zunächst auf dem sprachlichen Gebrauch, auf der Regel oder Konvention einer bestimmten Sprachgemeinschaft. Grammatische Unrichtigkeit ist Verstoß gegen den sprachlichen Usus. Die Grammatik kodifiziert den Usus und versucht wohl auch, sofern er schwankt, ihn zu befestigen. Darum wird vor allem derjenige sich um die Grammatik kümmern, der eine Sprache lernen, d. h. ihren Usus kennen will. Das Wesen der Grammatik ist in erster Linie pädagogisch. Kraft dieses pädagogischen Zweckes und Charakters setzt die Grammatik sich möglichste Uebersichtlichkeit und Faßlichkeit zum Ziel und gliedert sich, je nach den besonderen Zwecken des Sprachunterrichts, in eine Reihe von Schulgrammatiken für Anfänger, für Fortgeschrittene, für Deutsche oder Engländer, für Kaufleute, für Schriftsteller, für Examenskandidaten u.s.w.

Indem aber die Grammatik nicht nur übersichtlich, faßlich und geordnet, sondern auch wirksam und gültig werden will, entwickelt sich aus ihrem pädagogischen Charakter heraus ein zweiter, nämlich der dogmatische. Sobald der Usus unklar und schwankend wird, muß die Grammatik ihn zu entscheiden und zu festigen suchen, denn etwas Schwankendes und Unklares läßt sich nicht lehren. Demnach tritt als natürliche Tochter der Schulgrammatik die autoritative oder dogmatische Grammatik — nennen wir sie die Akademiegrammatik — ins Feld. Sie will nicht mehr wie ihre Mutter uns die Aneignung der Sprache erleichtern, sie will den Sprachgebrauch nicht vermitteln, sondern entscheiden, festigen, bestimmen, diktieren und gebieten. Sie strebt nach größtmöglicher Autorität.

Jede Autorität aber will begründet und jedes Dogma, auch das sprachliche, will verteidigt sein. Indem die Akademiegrammatik gewisse sprachliche Mißbräuche verwerfen, gewisse neue Regeln zur Geltung bringen will, gerät sie nolens volens vor die Frage nach den Gründen dieser Regeln und nach dem Warum der sprachlichen Gebräuche.

Jetzt handelt es sich um theoretische Erkenntnis. Das praktische Bedürfnis des Lehrens und Gebietens hat unversehens ein wissenschaftliches Problem erzeugt. An dieser Stelle erhebt sich eine dritte Gruppe von Grammatiken: die wissenschaftlichen Grammatiken.

Nun hat sich aber, leider, die Abtrennung und Befreiung der wissenschaftlichen von den praktischen Aufgaben nur langsam, allmählich, unvollständig und unreinlich vollzogen. Es haben sich theoretisch-praktische und praktisch-theoretische Zwittergrammatiken eingestellt. Ein solches Zwischengeschöpf oder Ungeheuer ist vor allem die sogenannte logische Grammatik.

Digitized by Google

Die logische Grammatik versucht, den Sprachgebrauch, d. h. das sprachlich Richtige, durch das logisch Richtige zu begründen. Die Technik der Sprache soll aus der Technik des Gedankens abgeleitet und bewiesen werden. Den logischen Grundbegriffen sollen sprachliche Grundformen entsprechen. Zunächst scheint es, will alles trefflich stimmen. Dem Namen liegt der Begriff der Substanz zu Grunde, dem Adjektivum die Qualität, dem Adverbium die Modalität, dem Flexionssystem die Relationsbegriffe u.s.w. Die logische Grammatik behauptet, uns erklären zu können, warum das Adjektivum einen Komparativ hat, aber das Substantivum nicht. Jenes entspricht der Kategorie der Potentialität, und nur das Potentielle kann Grade haben; dieses entspricht der Kategorie der Wirklichkeit und nur als das Wirkliche kann es Numerus, Geschlecht und Artikel haben [1]).

Nur schade, daß die grammatische Logik sich nie und nimmer mit der wahren Logik decken will. Schade, daß die Sprache sich nicht davon abbringen läßt, den Vertreter des Substanzbegriffes, das Nomen, zum Ausdruck modaler, relativer oder gar irrealer Bedeutungen zu mißbrauchen, das Adjektivum zur Substanz zu erheben, die Substanz in den Komparativ zu setzen, die Vielheit zur Qualität zu wandeln, die Wirklichkeit in die Zukunft zu schieben und das Wahrscheinliche zur Absolutheit zu versteinern, kurzum die sämtlichen Kategorien durcheinander zu wirbeln. Ja, gerade die größten und bewundertsten Meister der Sprache treiben dieses unlogische Ballspiel am tollsten.

Die Unstimmigkeiten der grammatischen Funktionen mit den logischen Kategorien liegen nachgerade so klar am Tage, daß selbst die unverbesserlichsten Intellektualisten sie nicht mehr zu leugnen wagen. Aber sie helfen sich indem sie sagen, die logische Richtigkeit sei in der Sprache zwar nie und nirgends verwirklicht, nie und nirgends vollständig erreicht, sie sei nur ein Ideal, ja sogar d a s Ideal, wonach die grammatische Technik der Sprache zu streben habe und tatsächlich strebe. Die Sprachentwicklung, behaupten sie, bewege sich in der Richtung auf Logik und jede moderne Sprache gehe einer fortschreitenden Intellektualisierung entgegen.

Alle Technik aber — das vergessen unsere Intellektualisten — alle Technik hat ihr Ideal, d. h. den Maßstab ihrer Richtigkeit, in sich selbst, nicht außerhalb, nicht oberhalb. Ein verworrener Maler, der mit der Technik des Denkers, ein verworrener Musiker, der mit der des Dichters oder des Mathematikers arbeiten wollte. Ueberall wo

1) Solche Versuche hat noch im Jahre 1907 Jac. van Ginneken, Principes de linguistique psychologique, allen Ernstes angestellt.

Digitized by Google

es eine besondere Technik gibt, ist ein besonderer Gedanke, eine besondere Idee eo ipso vorhanden. Die Technik des Malers steht im Dienste eines malerischen, die des Musikers im Dienste eines musikalischen Gedankens. Darum steht die Grammatik als die Technik der Sprache in keinem anderen Dienste als in dem des sprachlichen und nicht des logischen Gedankens. Die einfache Wahrheit, daß der sprachliche Gedanke eine Sache für sich, etwas Selbständiges und namentlich etwas wesentlich anderes als der logische Gedanke ist, diese einfache Wahrheit wird immer wieder verkannt.

Demnach hat das Zwitterwesen der logischen Grammatik seinen Beruf verfehlt, seine Existenzberechtigung verwirkt [1]).

Die Akademiegrammatik braucht eine zweite, lebensfähigere, wissenschaftlichere Tochtergrammatik, wenn sie im Ernste ihr sprachliches Dogma verteidigt und begründet haben will. Es ersteht die psychologische Grammatik. — Diese versucht, die Normen des Sprachgebrauches auf seelische, resp. psycho-physische Gesetze zurückzuführen. Dem sprachlichen Gebrauch liegt eine physische Gewohnheit des Sprechens, eine sogenannte Artikulationsbasis einerseits und eine psychische Gewohnheit des Denkens, eine sogenannte Assoziation der Vorstellungen andererseits zu Grunde. Welcher Art aber sind nun diese Gewohnheiten des Artikulierens und Assoziierens? Ist es ein angeborener oder erworbener Habitus, ein natürlicher oder kultureller, ein physischer oder geistiger, ein gesetzmäßiger oder freier, ein determinierter oder indeterminierter? Man sieht, die psychologische Grammatik steht an einem philosophischen Scheideweg. Sie wählt, zunächst mit Rücksicht auf ihre Mutter, die Akademiegrammatik, welche immer dringender nach festen Normen und Gesetzen verlangt und sich in apologetischer Notlage befindet, sie wählt zunächst den ersten Weg und entscheidet sich für die natürliche, angeborene, physisch begründete Determiniertheit unserer artikulatorischen und assoziativen Sprachbewegungen [2]). Es werden Lautgesetze, Denkgesetze oder Analogien proklamiert, es wird auf allen Gebieten, in der Phonetik, in der Morphologie, in der Syntax die natürliche Gebundenheit der sprachlichen Wandlungen erwiesen. Ausnahmen können nicht zugelassen, nicht eingestanden werden. Alle

---

1) Ein interessantes und lehrreiches Kapitel aus der Untergangsgeschichte der logischen Grammatik hat Ciro Trabalza, Storia della grammatica italiana, Mailand 1908 geschrieben.

2) Daß die psychologische Grammatik auch den zweiten Weg betreten hat, soll nicht in Abrede gestellt werden. Hier ist, der Einfachheit zuliebe, lediglich von der naturalistisch und deterministisch orientierten Psychologie resp. psychologischen Grammatik die Rede.

Digitized by Google

Sprachform gehorcht den Gesetzen der Natur, jeder willkürliche Eingriff ist Torheit oder Krankheit. Torheit und Willkür ist demnach vor allem das Unternehmen der Akademiegrammatik. Die wahre Grammatik ist Naturgesetz und keine akademische Sprachschulmeisterin. So wird die psychologische Grammatik eben dadurch, daß sie mit Rücksicht auf ihre Mutter den Weg des Determinismus betreten hat, zu der Ungeheuerlichkeit des Muttermordes getrieben. Sie verleugnet, verneint und verdammt das Bedürfnis, aus dem sie selbst geboren wurde: das Bedürfnis sprachlicher Zucht, Erziehung und Richtigkeit. Sofern sie die Technik der Sprache auf eine mechanische oder deterministische Technik der Natur zurückführt, ist auch sie, genau wie ihre Schwester, die logische Grammatik, ein Zwitterwesen und Ungeheuer.

Nachdem nun der Sprachgebrauch sich weder aus den Gesetzen der Logik noch aus denjenigen der Natur in befriedigender Weise hat ableiten lassen, so muß er wohl sich aus sich selbst erklären. D. h. der Sprachgebrauch A muß aus einem vorhergehenden Sprachgebrauch B, C, D, E und so fort hervorgegangen sein. Es handelt sich darum, die Genealogie der Sprachgebräuche und Sprachgemeinschaften zu ermitteln. Die dritte Tochter, die historische Grammatik tritt in Aktion. Sämtliche Formen werden auf ihr Alter, auf ihre Herkunft, auf ihre historischen Rechtstitel untersucht. Dabei zeigt es sich aber bald, daß jegliche Form, jeglicher Sprachgebrauch seine Vorfahren, seine Ahnen, seine Rechtstitel hat. Ja, oft sind gerade diejenigen Lautgestalten oder Konstruktionen, die von der Akademiegrammatik als fehlerhaft bezeichnet werden, durch eine lange und glänzende Ahnenreihe ausgezeichnet; und die dekadentesten Sprachgebilde können sich der erlauchtesten Vorfahren rühmen. Je rücksichtsloser die historische Grammatik arbeitet, desto besser löst sie das sprachlich Gültige in das sprachlich Existierende auf, erweist die Relativität alles Gewordenen und gefährdet und zerstört den Begriff des sprachlich Richtigen, d. h. den Grund und Boden der Akademiegrammatik. — Kurz, die historische Grammatik mit ihrem Relativismus ist genau so ungeheuerlich, muttermörderisch und zwitterhaft, wie die psychologische mit ihrem Determinismus und die logische mit ihrem Intellektualismus. Um diesen drei Typen von sogenannter wissenschaftlicher Grammatik mit absoluter Sicherheit eine vielleicht nicht allzuferne wissenschaftliche Auflösung zu prophezeien, braucht man kein tiefsinniger Zeichendeuter zu sein.

Unsere heutige Sprachforschung steht, wenn die Zeichen mich nicht täuschen, in einem Zeitalter der Ratlosigkeit und der verzweifelten Wiederbelebungsversuche an unseren drei totkranken theore-

Digitized by Google

tischen Grammatiken. Dadurch, daß man das verdorbene Blut der einen in die andere einimpft und, was heute mit Vorliebe versucht wird, die historische Grammatik logizistisch oder psychologistisch temperiert, die logische psychologisch oder historisch korrigiert oder »vertieft«, dadurch wird die Auflösung zwar verzögert, aber nicht verhindert.

Die Tatsache, daß in den leitenden Grundgedanken der Sprachwissenschaft sich ein Umschwung und eine schwere Krisis vollzieht, wird durch äußerliche Geschäftigkeit und fleißige, mehr oder weniger kurzsichtige Einzelforschung innerhalb der alten Geleise einigermaßen verborgen und maskiert. Aus der Welt geschafft wird sie nicht.

Wenn ich nicht irre, so stehen wir ungefähr vor der folgenden Alternative: Entweder: die Schulgrammatik, die Akademiegrammatik und der ihnen zu Grunde liegende Begriff der sprachlichen Richtigkeit sind willkürliche Forderungen des praktischen Lebens und entbehren jeder vernünftigen, wissenschaftlich erweisbaren Grundlage. Dann hätte allerdings die Lehre der psychologischen und der historischen Grammatiken den Kern der Sache getroffen: es gibt nichts Richtiges, es gibt nichts Falsches in der Sprache. Fort mit den Schulen, weg mit den Akademien; sprachliche Erziehung ist Unsinn und Unnatur. Man lasse die Sprachen wild und ungeschoren aus sich selbst heraus wachsen und wuchern. Zwischen Schulgrammatik und wissenschaftlicher Grammatik gibt es keine Wechselwirkung, keine gegenseitige Befruchtung, überhaupt keinen Verkehr. Die Kluft der eisigsten Gleichgültigkeit trennt den praktischen Geist vom theoretischen, den Schulmann vom Forscher. — Oder: die Forderung der sprachlichen Schulung, Erziehung und Sprachkultur besteht zu Recht, und dann muß es einen Weg und ein Mittel geben, um theoretisch und streng wissenschaftlich diese praktische Forderung zu begründen. Dann aber fort mit der Grammatik der Historisten und Psychologisten.

Wir wären Toren, wenn wir einen Augenblick noch zögern wollten. Die Schule und die Erziehung sind wie überall auch in der Sprache unentbehrlich und eben darum berechtigt, und eben darum muß für den Begriff der sprachlichen Richtigkeit eine feste wissenschaftliche Grundlage vorhanden sein. Um sie zu finden, untersuchen wir zunächst den Begriff des Richtigen überhaupt.

Richtigkeit ist etwas anderes als Wahrheit. — Wie kommt es nur, daß der Mensch sich den Vorwurf der Unrichtigkeit seines Denkens oder Handelns verhältnismäßig leicht, den der Unwahrheit aber sehr schwer und anständigerweise überhaupt nicht gefallen läßt? Etwas Unrichtiges läßt sich richtig stellen oder b e r i c h t i g e n. Die unrichtige Arbeit muß von neuem getan werden. Unser Verdruß am

Digitized by Google

Unrichtigen bezieht sich auf unsere verlorene Zeit und Arbeit, nicht auf uns selbst. Der Vorwurf der Unrichtigkeit weckt einen wesentlich ökonomischen, keinen ethischen Gewissensbiß. Indem wir unsere Arbeit als unrichtig, meinethalb als unrichtig von Grund aus bezeichnen, sagen wir uns los von ihr. Durch das Urteil oder Geständnis: Unrichtig! wird die Leistung isoliert, d. h. von ihrem Urheber getrennt. Das Urteil »wahr« oder »unwahr« dagegen trifft nicht die Leistung als solche, nicht das isolierte Werk. Es trifft auch nicht den isolierten Urheber, sondern, genau genommen, den inneren Zusammenhang zwischen Autor und Werk, d. h. den Schöpfungsakt selbst, den Lebensnerv des Geistes. Es trifft durch die Seele des Werkes hindurch die Seele des Urhebers. Anders als durch ihre Werke und Taten hindurch sind die Seelen der Menschen überhaupt nicht zu treffen.

Demnach ist das Urteil »wahr—unwahr« das tiefere oder primäre; das Urteil »unrichtig—richtig« das sekundäre. Das Richtige wäre also die ökonomische oder technische Außenseite des Wahren. Will ich die Wahrheit, von der ich erfüllt bin, aus mir herausarbeiten und etwa in der Wissenschaft oder in der Kunst zur Geltung bringen, so kann dies nur durch eine gewisse Technik oder Oekonomie, d. h. eben nur in einer richtigen oder unrichtigen Form geschehen. Jedermann weiß, daß es Poeten gibt, die über einen geringen dichterischen Wahrheitsgehalt, aber über eine hervorragende Technik verfügen, z. B. Scribe oder Sardou. Man hat auch Beispiele von Denkern und Forschern, die voll der tiefsten wissenschaftlichen Wahrheit sind, aber in technisch unvollkommener oder dilettantischer Weise ihre Ideen an den Mann bringen. Wahr und richtig verhalten sich also derart, daß zu einem Maximum von Richtigkeit ein Minimum von Wahrheit genügen und daß ein Minimum von Richtigkeit ein Maximum von Wahrheit umfassen kann. Die Begriffe decken sich also keineswegs; aber sie schließen sich auch nicht aus. Sie bedingen sich gegenseitig. Darum können sie nicht in einem Verhältnis der Feindschaft, der Rivalität oder, logisch gesprochen, des Gegensatzes zueinander stehen. Da sie miteinander nicht konkurrieren, so ist ein etwaiges Gleichgewicht von wahr und richtig logisch auch nicht denkbar. Es kann nur Uebergewicht nach der einen oder anderen Seite geben, indem entweder das Richtige in dem Dienste des Wahren oder das Wahre in dem des Richtigen steht. Dort wo das Wahre und das Richtige sich prinzipiell befeinden oder sich ausschließen oder sich unordentlich vermengen, dort entsteht jene logische Ungeheuerlichkeit, die wir an dem Verhältnis der wissenschaftlichen zu den praktischen Grammatiken kennen gelernt haben.

Digitized by Google

In der Grammatik herrscht das sprachlich Richtige. Die Frage nach einer sprachlichen Wahrheit wird von keiner vernünftigen Grammatik erhoben. Es handelt sich in der Grammatik um die Technik oder Oekonomie des sprachlichen Gedankens, wobei der sprachliche Gedanke nicht etwa erwiesen, sondern implicite vorausgesetzt wird. Wenn die historische Grammatik die Geschichte dieser Technik und die psychologische Grammatik die psychophysische Bedingtheit derselben untersucht, so bleibt das Objekt eben immer die Technik oder Oekonomie der Sprache, aber mit der Sprache selbst, mit einem sprachlichen Gedanken oder mit einer sprachlichen Wahrheit haben diese sogenannten wissenschaftlichen Grammatiken unmittelbar so wenig zu tun, wie die Schulgrammatik. — Solange historische und psychologische Grammatiken sich bewußt bleiben, daß sie nur die Handhabung der Sprache aber nicht das Wesen derselben zu erkennen im Stande sind, — so lange haben sie allerdings ihre gute praktisch-wissenschaftliche Bedeutung. Sobald sie sich aber eine Begründung oder Verteidigung oder Widerlegung oder Zerstörung der praktischen Grammatiken anmaßen, werden sie unbrauchbar.

Begründet, bewiesen und erkannt wird der Gegenstand sämtlicher Grammatiken, nämlich das sprachlich Richtige, nur durch eine Wissenschaft des sprachlich Wahren. Die Existenz der sprachlichen Wahrheit, resp. Unwahrheit, d. h. die Existenz eines sprachlichen Gedankens rundweg abzuleugnen, etwa so, wie es die logische Grammatik getan hat, wäre bequem, aber es ist unserer bisherigen Beweisführung zufolge nicht möglich.

Was ist sprachlicher Gedanke oder sprachliche Wahrheit?

Für den l o g i s c h e n Gedanken ist eine Behauptung wie »Grün ist des Lebens goldner Baum« unrichtig; für den sprachlichen ist sie richtig. A sagt: der Tisch ist rund. B sagt: er ist viereckig, C sagt: er ist dreieckig. D sagt: dieser viereckige Tisch hat die runde Form eines Dreiecks. Sprachlich, rein sprachlich, hat jeder von ihnen etwas Einwandfreies zu Tage gefördert. Nehmen wir an, der D habe mit seiner tollen Behauptung einen Scherz oder einen Witz machen und die übermütige Laune seines Temperamentes zum Ausdruck bringen wollen, so trägt sein Satz den Charakter der sprachlichen Wahrheit. Nehmen wir aber an, er habe bei völlig umnachtetem Geiste, sinn- und bedeutungslos, die obigen Worte hervorgebracht, dann ist sein Ausdruck überhaupt kein sprachlicher mehr, sondern ein Geräusch oder eine Lufterschütterung, die durch einen günstigen Zufall im Ohr der Hörer eine närrische Bedeutung erhält. Also auf die Bedeutung, auf den Einklang von Laut und Sinn kommt es an. Wahr ist die Sprache, insofern sie bedeutungsvoll ist, un-

Digitized by Google

wahr, insofern sie bedeutungsleer ist. Papageien oder Phonographen sprechen nur für denjenigen, der ihrem Geräusch die Bedeutung unterlegt, an und für sich sprechen sie nicht.

Da nun im Leben der Sprache, z. B. in einer Wechselrede wie der obigen zwischen A, B, C und D, Bedeutung gegen Bedeutung steht, ohne daß sprachlich die eine von der andern aufgehoben werden könnte, so fragt es sich, welche unter den unendlichen Bedeutungs- oder Sprachformen ist die wertvolle, die wahre? Zweifellos diejenige, die sich von den andern am entschiedensten abhebt. Abheben aber kann sie sich nicht dadurch, daß sie die andern aufhebt, sie kann sie auch nicht ausschließen und kann sie auch nicht einschließen, sie ist ja nicht logisch; jede sprachliche Kundgebung hat ja ihre eigene, individuelle, selbständige Bedeutung. — Jedoch insofern die Sprache Form ist, schließt eine Form allerdings die andere aus; insofern sie aber Bedeutung ist, schließt der größere Inhalt den kleineren ein. Das wahre und wertvollste sprachliche Werk wäre demnach dasjenige, das formell als das eigenartigste, ausschließlichste und individuelleste, inhaltlich als das vielseitigste, umfassendste und universalste sich darstellte. Ausschließlichste Individualität vereinigt mit einschließlichster Universalität, das ist das Ideal des sprachlichen Gedankens. Es ist, wie man ohne weiteres sieht, das Ideal des Dichters, des Malers, des Musikers, jedes Künstlers. Der sprachliche Gedanke ist wesentlich dichterischer Gedanke, sprachliche Wahrheit ist künstlerische Wahrheit, ist bedeutungsvolle Schönheit. Wir alle, insofern wir sprachliche Gebilde erzeugen, wir alle sind Dichter und Künstler, freilich im gewöhnlichen Leben zumeist recht kleine, mittelmäßige, fragmentarische und unoriginelle Künstler. Es ist nicht der Rede wert, unser gewöhnliches Sprechen als Dichtung oder Kunst zu analysieren. Aber der winzige sprachliche Regentropfen eines Schwätzers ist schließlich gerade so gut Wasser aus Hippokrene wie der unendliche Ozean eines Goethe oder Shakespeare.

Jetzt wissen wir, in wessen Dienst die Lehre von der sprachlichen Richtigkeit, die praktische Grammatik steht. Sie arbeitet im Dienste der Sprache als Kunst, sie lehrt uns die Technik der sprachlichen Schönheit. Nun wissen wir, worauf in zweifelhaften Fragen des richtigen Sprachgebrauches die Akademiegrammatik ihre Autorität zu stützen hat und tatsächlich, mit sicherem Instinkte, auch immer gestützt hat: auf das künstlerische Vermögen, auf den Geschmack und auf die Entwickelung des sprachlichen Geschmacks, auf das Beispiel der Sprachkünstler.

Unter Geschmack pflegt man eher ein nachahmendes, wählendes

Digitized by Google

und reproduktives als ein frei erfindendes, schöpferisches Kunstvermögen zu verstehen. Der Geschmack ist erziehungsfähig und erziehungsbedürftig, das produktive Genie ist — wenigstens insofern es originell produziert — weder das eine noch das andere. In concreto, d. h. beim lebendigen Menschen, finden sich produktives und reproduktives Kunstvermögen, Geschmack und Genie fortwährend und unzertrennlich verflochten. Nachahmung und Originalität, Meisterwerk und Stümperei liegen allenthalben durcheinander. Aufgabe der Kunstkritik ist es, sie zu sondern.

Die großen sprachlichen Kunst- und Meisterwerke, mit denen die Literaturgeschichte sich beschäftigt, sind, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise und wesentlich Gebilde des schöpferischen Genies. Das Originelle oder der ästhetische Wert an ihnen ist aus dem Genie, nicht aus dem Zeitgeschmack heraus erklärbar. Das Studium des sprachlichen Zeitgeschmackes bereitet die Erklärung zwar vor, aber gibt sie nicht. — Andererseits wird derjenige, der den sprachlichen Zeitgeschmack studiert, nicht bei den Meisterwerken stehen bleiben dürfen; er wird vorzugsweise sogar in die Niederungen der Nachahmungen und des unoriginellsten Sprachpöbels hinabsteigen. Was die Literaturgeschichte sozusagen als Abfall bei Seite wirft, das wird eine Geschichte des Sprachgeschmackes oder Sprachgefühles als hochinteressantes Dokument zusammenlesen und — vice versa.

Was ist aber diese Geschichte des sprachlichen Geschmackes? Existiert sie? Ist sie möglich? Bis jetzt existiert sie, soviel ich weiß, nur in Ansätzen und Bruchstücken. Sie ist das größte und wichtigste Desideratum der modernen Sprachforschung und sie dürfte vielleicht berufen sein, das Zwitterwesen der psychologischen und der historischen Grammatik, welches weder Grammatik noch Sprachgeschichte, weder praktisch noch theoretisch ist, eines Tages in sich aufzunehmen, es zu vertiefen und zu reinigen.

Denn, dies ist der entscheidende Punkt, alle sprachliche Wandlung und Entwicklung ist, in letzter Instanz, das Werk des Geschmackes oder Kunstgefühles der Sprechenden. Daß sie das Werk von abstrakten Lautgesetzen oder Analogien n i c h t ist, darüber beginnen die meisten Sprachforscher sich nachgerade einig zu werden. Der Geschmack aber ist als wirkender Faktor der Sprachgeschichte bis jetzt nur von wenigen, z. B. von Hugo Schuchardt, anerkannt. Zunächst ist man dabei, eine Reihe von praktischen Natur- und Kulturfaktoren: politische, administrative, geographische, geologische, anthropologische Daten, rechtliche, kirchliche, wirtschaftliche, gesellschaftliche usw. Bedürfnisse und Machtmittel als sprachwandelnde und sprachbestimmende Kräfte zu erweisen. Die eiserne Notwendigkeit

Digitized by Google

des natürlichen und kulturellen Zusammenlebens, sagt man, ist es, die am Webstuhl sitzt und das Gewand der Sprache wirkt. Die Gewalt der Waffen und des Geldes und in letzter Hinsicht die blinde Macht der Natur entscheidet, meint man, auch über das Los der Sprache. Sprachgefühl oder Sprachgeschmack haben neben diesen Erdgewalten etwa soviel wie eine papierene Akademiegrammatik zu bedeuten.

Nein, sie haben sehr viel, ja sogar alles zu bedeuten. Wenn der Deutsche von dem Engländer das Schlagwort made in Germany entlehnt und in seine deutsche Sprache hereinnimmt, so gibt es dafür zwei verschiedene Ordnungen von Gründen: eine praktische und eine ästhetische Kausalreihe. Die praktischen Gründe sind diejenigen, die dem Deutschen das englische Schlagwort nahegebracht und offeriert haben. Es sind die Kräfte des größten wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes, den die Menschheit gesehen hat. Allein, dem deutschen Kaufmann dieses Schlagwort in den Mund zu schieben, das vermag weder Englands ganze Weltmacht, noch vermögen es die lockendsten Gewinnberechnungen in der Seele des deutschen Kaufmanns selbst. Es muß als ausschlaggebend die zweite, die ästhetische Kausalreihe in Kraft treten: nämlich der Humor, der Witz, die Ironie des deutschen Kaufmanns, wie er das feindselige Sprachangebot sich betrachtet, dessen bittere ursprüngliche Bedeutung durch eine neue Deutung umkehrt, dessen englischen Laut mit deutschem Geiste, ja sogar mit deutscher Gesinnung erfüllt und nun durch diesen eigenen Geist hindurch mit der fremden Form ästhetisch zu sympathisieren beginnt.

Nehmen wir an, ein zweiter deutscher Kaufmann drücke rein gewohnheitsmäßig, ohne sich über Bedeutung und Umdeutung Gedanken zu machen, das englische Reklamewort auf seine deutsche Ware. Nehmen wir an, er werde sich beim Gebrauch dieses Wortes lediglich der praktischen Beweggründe bewußt, — so ist trotzdem der ästhetische Beweggrund auch bei diesem gedankenlosen Nachahmer vorhanden. Freilich, eine ästhetische Sprachtat hat er nicht vollbracht, aber er hat sich eine solche gefallen lassen. Ja er hat sie sich meinetwegen nicht aus Geschmack, sondern sogar aus Ungeschmack und Geschmacklosigkeit gefallen lassen — wohl, die Geschmacklosigkeit ist auch eine Form von Geschmack und militiert, wo nicht als plus, gewiß als minus wenigstens in der ästhetischen Kausalreihe. Ohne ein gewisses ästhetisches Sympathisieren oder Sichgefallenlassen, welches die Tat oder Untat des Sprachgefühles oder Geschmackes ist, setzt sich auch nicht die leiseste Lautverschiebung in einer Sprache durch.

In welchem Umfang, in welcher zeitlichen und örtlichen Aus-

Digitized by Google

dehnung ein Sprachwandel sich Bahn bricht, das hängt von praktischen Faktoren äußerer und innerer, natürlicher und kultureller Ordnung ab. Ob und daß er sich durchsetzt, darüber entscheidet von Fall zu Fall, bei jedem Individuum zu allen Stunden immer und immer wieder aufs neue der Ausschlag eines kleinen, fast unsichtbaren ästhetischen Uhrzeigers.

Es hat mit der Art, wie wir sprechen, ungefähr dieselbe Bewandtnis wie mit der Art, wie wir uns kleiden. Das praktische Leben nötigt uns und bietet uns die Muster an. Unser Geschmack aber entscheidet den Schnitt und die Farbe.

Eine Sprachgeschichte wie die sogenannte historische Grammatik ist, um es grob zu sagen, dasselbe, was ohne den Begriff der Mode oder des Zeitgeschmackes eine Geschichte der Trachten wäre: ein chronologisch und geographisch geordnetes Verzeichnis von Knöpfen, Stecknadeln, Strümpfen, Mützen und Hosenbändern. In der historischen Grammatik heißen diese Knöpfe und Bänder z. B. betontes offenes a in freier Silbe, k und l im Anlaut usw.

Ohne dieses Knopf- und Nadel-Register ist freilich keine Sprachgeschichte möglich.

Aber eine wissenschaftliche Sprachgeschichte wird erst diejenige sein, die durch die ganze praktische Kausalreihe hindurch zur ästhetischen gelangt: so daß der sprachliche Gedanke, die sprachliche Wahrheit, der Sprachgeschmack, das Sprachgefühl oder wie Wilhelm von Humboldt es nennt: die innere Sprachform in all ihren physisch, psychisch, politisch, ökonomisch und überhaupt kulturell bedingten Wandlungen ersichtlich und verständlich wird.

Digitized by Google

Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur.

Von

Leopold Ziegler (Karlsruhe).

Das Verhalten des Menschen zur Natur bedingt die Art seiner Tätigkeit in der Kultur. Es ist unerschöpflich mannigfaltig. Läßt man die praktischen und technischen Naturbeziehungen beiseite, deren Zahl wegen ihrer immer neuen Möglichkeiten eine unendliche ist, so bleiben noch mehrere sehr verschiedene Verhaltungsweisen übrig. Die Wahrnehmung der Natur wird Anlaß zur Betätigung verstandesmäßiger Akte, die zu Urteilen über die Natur und somit zu ihrer allmählichen Erforschung und Erkenntnis führen. Sie vermag aber auch zu der Abfolge von Handlungen anzureizen, die man unter den Begriff des bildnerischen Gestaltens zusammenzufassen sich gewöhnt hat. So daß Erkennen und Gestalten die beiden Ziele sind, zu deren Verwirklichung alle Wahrnehmungsakte drängen, durch die die Natur zu einem Gegenstande des Bewußtseins erhoben wird.

Ihnen gesellt sich das Naturgefühl als eine dritte Wirkung in eigentümlichem Zusammenhange bei. Es strebt weder zu Aeußerungen des Verstandes, noch zu Tätigkeiten des Bildens oder Darstellens. Vielmehr verharrt es meist ohne Antrieb zur Aktivität im Zustande genießenden Aufnehmens und Verweilens. Ihm sind die Steigerungen eigen von träumerischer Beschaulichkeit im Genuß bescheidener und unbedeutender Dinge bis zu den ausschweifenden Ekstasen angesichts großer Natur, bis zum maßlosen Selbstvergessen und Rausche, die der Aufenthalt auf Bergen begünstigt und die sich gerne in einem der feierlich aufgeregten Kulte entladen, an denen die Geschichte vieler Religionen reich sind. Vielleicht die schönste Wirkung dieses Naturgefühls ist die Heiligsprechung von Gegenständen der Landschaft, von Bergen, Grotten, Höhlen, Hainen, Flüssen, Quellen und Seen, die allenthalben, bei Aegyptern und Hellenen, bei Hindus, nordamerikanischen Indianern wie bei tibetanischen Lamaisten von überwältigtem Ergriffensein durch die Natur zeugt.

Digitized by Google

Es ist ungewiß, ob man die Erregung dieses Gefühles als eine besondere Wirkungsart der Natur einfach den zwei vorigen nebenordnen darf, oder ob es nicht zu jedem von ihnen seine eigenen Beziehungen hat und sich zu Naturerkenntnis und Naturgestaltung besonders verhält. Was das Erkennen anlangt, unterliegt es kaum einem Zweifel, daß das Gefühl höchstens einen dumpfen, wenn auch produktiven Zustand der Vorbereitung bedeute, der möglichst unvermittelt zur Bildung von Urteilen, zur Entfaltung intellektualer Anlagen fortzuschreiten habe. Ganz so einfach verhält es sich bei der Naturdarstellung jedoch nicht. Und zwar betrifft die Unsicherheit darüber nicht nur Laien und Aesthetiker, die von der Anschauung des Kunstwerkes wie von der Natur Gefühl und sonst nichts erwarten. Sondern die Künstler selbst sind keines unfehlbaren Instinktes teilhaftig, der sie über den Unterschied oder über die Gemeinschaft von Naturgefühl und Naturgestaltung belehrte. Seit langem sieht man nicht nur Musik und Poesie, sondern auch Plastik, Architektur und Malerei einer womöglich reinen Gefühlswirkung zustreben, die heute gern mit dem Begriff der Stimmung bezeichnet wird. Stimmung wolle der Zweck des Bildens wie der Naturbetrachtung sein, in ihr glaubt man sich der Gemeinsamkeit von Natur und Kunst ehestens zu versichern. Lyrische Erregung und Spannung der Gefühle wird vor allem gesucht und geschätzt. Durch sie beweist man sein gesteigertes Verständnis für die wirklichen und gestalteten Dinge.

Es ist zu fragen, ob die Veränderungen, die der Künstler mit der Natur vornimmt, tatsächlich auf eine Erregung des Naturgefühls abzwecken. Besteht zwischen Natur und Bildkunst eine Gemeinschaft ihrer ästhetischen Wirkung im Gefühle oder in der Stimmung? Treffen die Künste der Raumdarstellung darin mit der Natur zusammen, daß sie ihr in der Wirkung gleichen? Und welches ist, genauer festgestellt, diese Wirkung — was ist Stimmung als ästhetischer Zustand? Zweitens: Wenn sich die Vermutung einer Wirkungsgemeinschaft von Natur und Bildkunst als ein Irrtum herausstellen sollte: welch ein Zusammenhang findet dann zwischen ihnen statt? Wo stimmen sie überein, wo trennen sie sich?

I.

Zur Beantwortung des ersten Problemes schreitend, ist zuvörderst der ästhetische Gebrauch des Begriffes »Stimmung« von seiner allgemein psychologischen Bedeutung wohl abzugrenzen. Die Psychologie versteht unter Stimmung, wie hier flüchtig erinnert sei, ungefähr den vorherrschenden Gemütszustand, der das Gesamtergebnis der augenblicklichen körperlichen und seelischen Erlebnisse, Eindrücke,

Digitized by Google

Reize und Tätigkeiten ist, die sich bewußt und unbewußt in uns abspielen. Derart, daß die Einzelursachen, die diesen Zustand veranlassen, nicht ins Bewußtsein fallen. Man ist froh gestimmt, weil vielleicht das Blut rasch, leicht und ohne Stockung umfließt, die Verdauung ungestört ist, weil man ohne Beschwer reine, trockene und kräftige Luft einatmet, einen Ueberschuß an Spannkraft besitzt und im Bewußtsein keine Vorstellung von besonderer Stärke, kein einzelner Eindruck dem spielenden Gleichgewichte störend wird. Letzteres ist für die Bestimmung des Begriffes so belangreich, daß ein Psychologe (Rehmke) die Stimmung nicht unzutreffend als »Gefühl ohne ein maßgebendes Gegenständliches« umschreiben durfte.

Dieser psychologische Stimmungsbegriff schließt zwei Merkmale ein, die man auch für seine ästhetische Anwendung als bezeichnend hervorheben muß. Erstens seine Abhängigkeit von der Zeit. Ein flüchtiger Zustand von nur augenblicklicher Dauer kann sowenig eine Stimmung heißen wie ein Zustand von wechselloser Beharrlichkeit. Eine jähe Lust, ein plötzlicher Schreck oder Bestürzung, überhaupt alles, was man Affekte nennt, sind keine Stimmungen. Aber auch beständige Aengstlichkeit oder Schwermut sind es nicht. Eine Stimmung ist weder ein augenblicklicher und zeitlich kaum meßbarer, noch ein langwieriger, sich über Lebensjahre und Jahrzehnte erstreckender Zustand. Vielmehr deutet der Begriff auf eine Gemütsverfassung von mäßiger, weder allzu flüchtiger, noch andauernder Frist hin.

Das andere Merkmal des Begriffes betrifft eine gewisse Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit, die ihm anhaftet. Wenn es der Psychologie bis heute noch nicht gelang, über die Zahl und Art der Gefühle einig zu werden, ja sie nur zu beschreiben, so fällt es ihr noch schwerer anzugeben, wes Inhaltes eine Stimmung sei. Sie kann diese, und das liegt in der Natur der Sache, höchstens mit ungefähren und unzureichenden Worten andeuten.

Noch schwieriger als die psychologische Definition ist der ästhetische Wert dieses Begriffes festzustellen. Jedenfalls trennt ein wesentlicher Unterschied die psychologische von der ästhetischen Stimmung. Sind nämlich dort die Empfindungen und Reize, die eine Stimmung veranlassen, gar nicht oder nicht vollzählig anzugeben, so tritt hier das stimmunggebende Ereignis klar und vollständig ins Bewußtsein. Die Klangfolgen einer Sonate werden mit solcher Deutlichkeit wahrgenommen, daß genaue Rechenschaft über die Eindrücke möglich wird, die musikalische Stimmungen hervorrufen. Trotzdem sind diese so wenig wie im vorigen Falle zu schildern. Sie bleiben, da ungegenständlich, auch unbestimmbar, unerzählbar. Anderseits bestätigt sich die Abhängigkeit der Stimmung von der zeitlichen Dauer.

Digitized by Google

Es ist durchaus kein Zufall, daß die Ueberlieferung die Musik, die reine Zeitkunst, als die Stimmungskunst anerkennt. Soll der Begriff eines derartigen Gefühlszustandes in der Aesthetik eine Stelle finden, so könnte es deshalb nur hier sein — wenigstens vorderhand nur hier sein. Stimmung hängt sprachlich mit Stimme zusammen: die Stimme ist aber das musikalische und sprachliche Ausdrucksorgan für Gefühle, Leidenschaften und Bewegungen des Gemüts. Der Satz einer Symphonie, sagt man, einer Sonate, ein Lied, aber auch ein Gedicht, der Akt eines Dramas, habe Stimmung, einen unbeschreiblichen, nur erlebbaren Charakter, der dem erhaltenen Eindruck wesentlich zugehört. Was heißt das? Eine zeitliche Abfolge von Klängen, Worten und Phantasievorstellungen habe trotz der innern Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke doch eine auffällige Einheitlichkeit der Wirkung. Diese sei Grund dafür, daß ein Tonsatz nicht in einzelne Klänge und abgerissene Melodien, ein Lied, ein Gedicht nicht in eine Aufeinanderfolge von Worten, Versen und Strophen zerfalle. Sie verbürge, daß ein innerer ästhetischer Zusammenhang trotz vielgestaltiger Empfindungen und trotz ihrer ungleichzeitigen Apperzeption möglich ist.

Hierbei sind aber zwei Arten der Vereinheitlichung streng zu unterscheiden: eine zeitliche und eine zuständliche. Durch die erstere werden zeitliche Aufeinanderfolgen als zusammengehörig und stetig aufgefaßt, wie etwa ein Sonatensatz mit seinen Takten, Rhythmen, Klangfolgen und Pausen eine abgegrenzt einheitliche Vorstellung innerhalb der Grenzenlosigkeit der Zeit darbietet. Aber das ist noch keine Stimmung, sondern erst die Voraussetzung für sie. Die Stimmung ist Einheit des Seelenzustandes, der für die Dauer gewisser zeitlicher Einheiten besteht und vorherrscht. Um bei unserm Beispiele zu bleiben, betrifft die Stimmung nicht sowohl die quantitative Einheitlichkeit der akustischen Wahrnehmungen eines Musikstückes, nicht Rhythmus, Tempo, Tonart oder Klangwirkung der Intervalle, sondern den Ausdruckswert der Musik, sozusagen ihr Dur und Moll, ihre besondere Wirkung auf die Zuständlichkeit des Hörers. Dieser Zustand bleibt leicht unterscheidbar von dem gegenständlichen Wechsel der Tonempfindungen. Er wird durch sie erregt, ohne mit ihnen zusammenzufallen. Ohne ihn böten die Zeitkünste zwar eine zeitliche Sukzession von Sinnesempfindungen oder Phantasievorstellungen, aber nicht das eigenartige Gefühlsereignis, das man als Wirkung von der Musik oder von der Poesie immer erwartet. Durch ihn wird die Summe der vorbeigleitenden und abwechselnden Reize auf eine beharrliche, einheitliche und reaktive Gefühlskonstante bezogen, die mindestens so lange in Kraft bleibt, als die Aufnahme der Eindrücke währt.

Digitized by Google

Allerdings muß das Kunstwerk so beschaffen sein, daß sich beim fähigen Zuhörer die Stimmungseinheit einstellt. Wie das der Künstler bewerkstelligt, ist seine Sache. Er kann es so wenig erklären wie wir selber. Für uns ist lediglich die Erkenntnis wichtig, welche Funktion der Stimmung beim Erlebnis gewisser Kunstgattungen zufällt. Und da ist jetzt festzustellen: Stimmung ist das reaktive und beharrliche Gefühl, durch das die wechselnden Eindrücke einer Zeitkunst als einheitliches Ereignis eines ästhetischen Zustandes aufgefaßt werden.

Ist damit einiges über Stimmung gesagt, das ungefähr richtig sein dürfte, so läßt sich daraus eine entscheidende Folgerung ableiten. Die Tätigkeit des ästhetisch angeregten Subjektes, die in der Stimmung einen gewissermaßen überzeitliche Zustand schafft, von dem sich die Veränderung der Sinnesempfindungen als zeitliches Geschehnis abhebt, wird vor dem gleichzeitigen Beisammensein von Gegenständen der Raumkünste einfach überflüssig. Eine Zustandseinheit herzustellen ist unerläßlich, wo die bestimmenden Eindrücke sich verändern, wechseln, aufeinanderfolgen, sich in der Zeitlichkeit ablösen. Hier schafft sich der Gemütszustand gleichsam ein Gedächtnis, in dem er die flüchtigen Wahrnehmungen aufhebt, die der Augenblick schenkt und wieder nimmt. Ein Gedächtnis, das der Zeitfolge eine Zeitdauer zusichert und verhindert, daß mit jeder neuen Vorstellung die letzte wirkungslos versinkt und vergessen wird. Die Stimmung faßt zusammen, was die Zeit zerstreut und auseinandersetzt, sie gibt dem Zustand, was die Gegenständlichkeit vermissen läßt: Stetigkeit und Gleichheit des Inhalts.

Aber diese Zustandseinheit bedarf keiner Raumkunst. Bei ihr wechseln die gegenständlichen Eindrücke nicht, geht keine Wahrnehmungsfolge gleich wieder verloren, nachdem sie eben ins Bewußtsein gelangt ist. Der Gegenstand selbst beharrt und dauert. Er füllt das Bewußtsein mit unveränderlicher Gegenwart an. Der Einheitszustand ist nicht gefordert, er ist nicht einmal möglich, ohne den Eindruck des gestalteten Gegenstandes aus dem Blickpunkte des Bewußtseins zu verdrängen. Es geht aus psychologischen Gründen nicht an, bei der aufmerksam angeschauten Gegenwart eines unveränderlichen Raumgebildes sich gleichzeitig einen Einheitszustand zu erschaffen, ohne über ihn die Anschauung wieder zu vergessen. Entweder dienen die Raumkünste dem Gegenstande und seiner Sichtbarkeit: dann können sie nicht stimmungsweckend sein. Oder sie wollen einen Einheitszustand erregen: dann hören sie auf, die Anschauung zu beschäftigen. Gegenständliche Betrachtung und zuständliches Gefühl in gleicher Weise zu kultivieren, ist den Raumkünsten nicht verstattet.

So wäre es eine willkürliche, nirgends gebotene Vertauschung

Digitized by Google

von Zustand und Gegenstand, wenn Werke der Bildkunst auf ihren Stimmungswert hin beurteilt würden. Wo dieser heimliche Umtausch geschieht, gibt er zu erkennen, daß entweder die Kunst noch unfähig ist, durch die Sachlichkeit der von ihr vertretenen Art der Gestaltung zu wirken — oder daß der Beschauer die Reife zu bildnerischer Betrachtung nicht besitzt. Daß er nicht den schönen Gegenstand, sondern den interessanten Zustand sucht und liebt, daß er lyrisch fühlt, nicht bildnerisch empfindet. Soweit ergibt sich das aus der Analysis der Wirkung von Raumkünsten, deren Ziel wir in der sichtbaren Naturgestaltung zu finden glaubten. Offen bleibt dabei die Frage, wie sich in dieser Hinsicht die Natur selbst verhalte. Wahrscheinlich hält man seit einiger Zeit schon einen Einwurf bereit, der beträchtlich genug ist, um genau geprüft zu werden. Die Natur (so der Einwurf) ist doch in jedem Zeitpunkte selbst stimmungshaft, wo wir von ihr umfangen sind. Und wenn dem so ist, wie können es Künste, deren Vorbild die Natur ist, vermeiden, ihre Stimmungsreize wiederzugeben? Das Naturgefühl war doch eine Tatsache, von der wir ausgingen. Wie wäre die Natur stimmungserregend, die Naturgestaltung des Bildners nicht? Oder gibt es vielleicht gar keine Wirkungsgemeinschaft von Natur und Raumkünsten?

Darauf die knappe Antwort: die Natur ist zwar stimmungshaft, aber nicht als bildnerisches Ereignis.

Man gebe sich Rechenschaft darüber, daß das Verhalten des Malers wie des Plastikers zur Natur das Ergebnis einer weitgehenden Abstraktion ist. Von allen Sinneseindrücken, die aus der Natur an den Menschen gelangen, hat der Bildner abzusehen, ausgenommen die Gesichtsempfindungen. Stimmungen, die die Natur gibt, sind immer aus Empfindungszusammenhängen der verschiedensten Sinnesgebiete aufgebaut, von denen der Gesichtseindruck sehr häufig weder der wichtigste noch der stärkste ist. Wohl ist die Natur voll reicher Stimmungen. Wohl haben Land und Meer, Feld und Wald, Haide und Hochgebirge, Stadt und Dorf, Tag und Nacht, Frühling und Herbst, jede Stunde der Zeit, jeder Ort des Raumes ihre eigenen Stimmungsreize. Aber man vergegenwärtige sich an einem Beispiele, wie verschieden und zusammengesetzt die Eindrücke sind, aus welchen Naturstimmungen hervorgehn Da stand man in einer Sommerstunde auf dem Deck eines Schiffes, im glücklichsten Gefühle wohliger Erneuerung, Wiederherstellung, Ueberwindung früherer Hemmungen, in Stimmung, Zustand, Gefühl ganz und gar verloren. Man nahm etwa wahr den dunkelblauen Glanz des offenen Weltmeers, der nicht seinesgleichen hat, das Wehen und Rauschen des Windes, das Salz der feuchten Luft, das Stampfen und Zittern der Maschine, taktmäßiges

Digitized by Google

Heben und Senken des Schiffes, Heben und Senken der Dünung, den Tanz der am stählernen Körper anplätschernden Wellchen, den etwas beklemmenden Geruch des Teeres, den wirbelnden Schaum der Kiellinie und noch so manches. Alle Organe vom Auge bis zu den Poren der Haut haben zusammengewirkt um einen Zustand zu wecken, zu reich und zu zart, als daß ihn selbst ein Gedicht jenes Amerikaners, das Alles (»Πᾶν«) besang, wiedergeben könnte. Zum mindesten haben sich Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Bewegungs-, Tast-, Gleichgewichts-, Temperatur- und Gemeinempfindungen vereinigt, um jene halkyonische Stimmung hervorzubringen, an die vielleicht mancher denkt, wenn vom Meere die Rede geht.

Später tritt man an ein Bild heran, an eine Marine, und erwartet von ihr naiv denselben Stimmungsreiz, den dort die mannigfaltigsten Sinneseindrücke ausgelöst haben. Und wenn das Bild nicht freiwillig gibt, was man von ihm erwartet, findet man es leicht mißraten. Oder was verwerflicher ist, man stellt auf autosuggestivem Wege die Stimmung her, die das Bild vorenthält: man dichtet, während man eine Malerei anschaut. Einem derart Unerzogenen mag vollkommen malerische Sachlichkeit (etwa einer Meerlandschaft Monets) sogar mißfallen. Es ist nicht Darstellung sichtbarer Natur, das heißt der Materie, die er sucht, sondern Zuständlichkeit. Verhältnismäßig spät und schwer begreift der Mensch den Unterschied zwischen Naturgefühlen und einem nur gesehenen, nur gemalten, nur an die Gesichtsvorstellung sich wendenden Gegenstande. Immer wieder läßt man sich entgehen, daß künstlerisches Bilden nur möglich ist auf Kosten einer Entsagung: durch Verzicht auf alle Vorstellungen, die nicht durchs Auge vermittelt werden.

Demnach ist zwar die Natur stimmungsreizend, nicht aber die Bildkunst. Soweit es diese sein will, steht man einer unvollkommenen ästhetischen Abstraktion, einer nicht geglückten Entsagung gegenüber. Da versucht sie zahlreiche Eindrücke zu »formen«, die durch die Bezirke anderer Sinnesorgane in das Bewußtsein eingehen, möchte sichtbar machen, was sich das Individuum aus Klängen, Lauten, Gerüchen, Erinnerungen, Gedanken und allen möglichen Assoziationen selbsttätig auferbaut.

Die Vermutung war irrig, als habe das seit anderthalb Jahrhunderten in Europa neuerwachte Naturgefühl als solches eine Blütezeit der bildenden Künste verursachen müssen. Wohl ist es mit Recht als neue psychologische Dominante hingestellt und gewertet worden. Aber dabei ist eine strenge Unterscheidung notwendig, was an diesem Gefühle vornehmlich poetischen Gehaltes war und was einer neu gewonnenen Entwickelungsstufe optischen Erlebens zugute

Digitized by Google

kam. Sicherlich waren es Naturgefühle ohnegleichen, die im Werther, in den Gedichten und Briefen des vorrömischen Goethe durchbrachen. Sie begabten ihn mit der Kraft, verlorene Zusammenhänge mit der Natur wieder herzustellen. Sie statteten ihn mit empfindlicheren Organen aus, die ihm Element der großen Materie (»Erdkühlin«) zu sein und sich als solches zu fühlen erlaubten, mit denen er am Kreislauf der Jahreszeiten teilnahm und bei leicht erregbarer Sensibilität Veränderungen des Wetters, des Luftdruckes, der atmosphärischen Feuchtigkeit spürte. Die Periodizität der Natur und des Lebens, die man letzthin der mathematischen Formel unterworfen zu haben glaubt, wird von Goethe mit Nerven und Sinnen erlebt. So daß es fast mehr wie ein Gleichnis ist, wenn ihn Friedrich Schlegel »Mahadö, den Herrn der Erde« nannte. Vielleicht sind diese Naturgefühle schuld gewesen, wenn Goethe am meisten von allen großen Menschen vom Leben gewonnen, am meisten dem Leben wieder zurückerstattet hat.

Dies neuartige Verhältnis zur Natur verändert sich bei andern bedeutend, ohne indes abzuschwächen. Wie bei Lord Byron und Rousseau, die nicht mehr an der Natur im Sinne Goethes teilhaben, vielmehr zu ihr hinflüchten als ihrer Rettung vor Ekel, Bosheit, Politik, Klatsch, Zerrissenheit, Dyskolie. Bis die Romantik dieser Flucht zur Natur das δαιμόνιον nimmt und stille, schwärmende Sehnsucht zu ihr begünstigt. Eine Art von Verliebtheit, wie sie oft Jünglingen eigen ist. Und Jünglinge sind die Romantiker ja auch geblieben. Sie fanden vor allem die assoziativen Elemente, aus denen sich die stimmungsvolle Betrachtungsart zusammensetzt.

Die Romantik wurde ein europäischer Geschmack und führte zur Entdeckung der Landschaft unseres Erdteils. Aber dieser Sieg der Naturgefühle hat sich in der Literatur, nicht in der Malerei oder Plastik die künstlerischen Ausdrucksformen geschaffen. Es sind Dichter wie Byron, Puschkin und Mickiewicz, Gogol und Stifter, Mörike und Keller, die die Landschaften Europas erobern, teils im lyrischen Dithyrambos, teils in der Erzählung, teils in der Schilderung. Wo die Romantik die Bildkunst befruchtet, geschieht es kaum zu deren Heil. Sie überträgt kritiklos den poetischen Begriff der Stimmung auf die Raumkünste und fordert Gefühlsreize als den Effekt der Landschaft. Was ein Romantiker in der Malerei sucht, kann man leicht herausfinden, wenn man die geschwätzigen Ergüsse Tiecks in den Wanderungen Sternbalds zu lesen die Geduld hat. Ihrer literarischen Abkunft gemäß waren die ersten Stimmungsmaler in Deutschland auch Romantiker: die Kaspar David Friedrich und Schwindt, die Richter, Führich, Spitzweg und Steinle. Sie hängen

Digitized by Google

meist am Problem des romantischen Gegenstandes statt des malerischen. Es rührt von dieser Verwechslung her, wenn heute noch viele unter romantisch und malerisch dasselbe verstehen: Felsstürze, Wasserfälle, einsame Teiche mit schwarzem Moorgrunde, schauerliche Trümmer und Ruinen, Sonnenaufgänge, Sonnenuntergänge, Gewitterwolken, Sturm, Blitz, Feuersbrunst.

Diese starke und ungünstige Beeinflussung der Malerei durch den romantischen Stimmungsbegriff war nur möglich durch einen Mangel an ästhetischem Urteil. Man kam gar nicht auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen den Naturgefühlen des Dichters und der Naturanschauung des Bildners. Noch fehlte die reifere Einsicht, die Konrad Fiedler in die einfachen Worte faßt: es gibt nicht eine Kunst im allgemeinen, sondern nur Künste. Was jeden Dichter zur Natur hinzieht, ist die Neigung, Natur als Gleichnis menschlicher Gemütszustände aufzufassen. Der Poet wertet die Natur, als ob sie an den Vorgängen seines innern Lebens teil hätte. Er sucht sie nicht um ihrer gegenständlichen Beschaffenheit willen, sondern um ihr seine Zustände, Gefühle und Stimmungen einzulegen. Sie ist ihm seinesgleichen, jedenfalls sein Gleichnis. Aber eben durch diese Gefühlseinlegung, von der heute ein viel zu weitgehender Gebrauch gemacht wird, unterscheidet sich der Dichter vom Bildner.

Verstünde man unter dieser Gefühlseinlegung nichts anderes, als was Lipps »allgemeine apperzeptive Einfühlung« nennt, so wäre freilich auch die Naturanschauung des Bildners eine »einfühlende«. Denn schon der Begriff der Apperzeption schließt eine Betätigung und Handlung des wahrnehmenden Subjektes ein. Dieses kann gar keinen Naturgegenstand ästhetisch werten, ohne eine Summe von aneignenden und aufnehmenden Tätigkeiten in Kraft treten zu lassen. Das lehrt jede primitive erkenntnistheoretische Besinnung und unterscheidet den ästhetischen Wahrnehmungsakt nicht von jeder andern Apperzeption. Geht man aber weiter und versteht die Gefühlseinlegung im strengern Sinne als die »Stimmungseinfühlung«, auch dann noch die allgemeine Geltung dieses Vorganges für die Kunst behauptend statt für einzelne Künste, so wird damit nur Verwirrung angerichtet. Man übersieht in diesem Falle (wie Lipps), daß der bildende Künstler über gar keine Darstellungsmittel verfügt, einen Gefühlszustand, eine Stimmung sichtbar auszudrücken. Was ihn reizt, ist ja nicht das Unsichtbare, sondern das dem Gesicht Mitteilbare und Zugängliche. Es bedarf des Zustandes aus dem triftigen Grunde nicht, weil er ihn seinen Ausdrucksmitteln nicht unterwerfen kann. Dafür ist er Herr des Gegenstandes.

Noch weniger wie vom Künstler wird vom Betrachter eines

Digitized by Google

Bildwerkes verlangt, daß er etwa seine Stimmung in das Geschaute einfühle. Es wurde schon oben dargelegt, wie überflüssig jede Zustandseinheit vor einer gegenständlichen Einheit sei. Es war deshalb auch nicht zufällig, daß bildnerisch veranlagte Dichter wie Goethe, Keller und Stifter entweder den Maler in sich vernichten, oder doch bestimmt vom Poeten abgrenzen mußten, ehe sie es wagten, resolut Dichter zu sein. In einer Person vereinigt werden Maler und Dichter stets miteinander kämpfen müssen und vermutlich ist es unmöglich, beides auf gleich vollkommene Weise zu sein. Für den Bildner ist die Natur am Ziel, wenn sie zur Formanschauung erhoben wurde, für den Dichter erst, wenn er sie um seine Zuständlichkeit bereichert sieht oder zum wenigsten auf die Gefühle imaginärer Gestalten beziehen kann. Möglicherweise fällt es gerade den Deutschen so schwer, Maler zu sein (vom Plastiker gar nicht zu reden), weil sich ihr Naturgefühl in einer ansehnlichen Zahl starker Dichter ausgelebt hat. Durch Ueberlieferung und Anlage sind wir dazu geneigt, der Natur als Poeten, als Träumer und Phantasten zu nahen. Der Dichter ist uns immer der wahre Menschensohn gewesen. Die Natur suchend, um sie mit seinen Menschlichkeiten zu erfüllen, ist sein — wie unser — Verhältnis zu ihr das faustische geblieben: wo faß ich dich, unendliche Natur — ein Verhältnis der Sehnsucht, nicht des Besitzes.

Die Natur zu besitzen, sich nicht romantisch nach ihr zu sehnen, ist indes gerade der Wille des Bildners. Er erfreut sich ihres gegenständlichen Seins als eines solchen. Vielleicht liebt er sie nicht einmal sehr. Ich denke, daß sie ihn beunruhigt und quält, wo er sie nicht mit den Mitteln seiner Gestaltungsmöglichkeiten bewältigen kann. Denn nichts liegt ihm ferner, als die Natur um der Zustände willen zu suchen, die sie zufällig in ihm erregt.

Dessen eingedenk ahnt man die Gründe, warum die malerische Eroberung der Natur nicht in unserem Lande stattgefunden hat und der Deutsche darin der Schüler Englands und Frankreichs ist. Fallen dort die Anfänge dieses Ereignisses (mit Constable) noch fast in die Grenzen des goethischen Lebens, so hat es Generationen gedauert, bis man bei uns so weit war, die Natur malerisch zu verstehen. Aber ermöglicht wurde das nicht durch eingeborenes Naturgefühl, sondern durch die spät erlernte Abstraktion von ihm zugunsten rein anschauender Betätigungen. Könnte ich die Natur sehen wie dieser Künstler, seufzte Goethe beim Verlassen der Sistina, wo er sich am Werke Buonarottis erquickt hatte. Er durfte Natur nie so sehen, er hätte denn aufhören müssen vor ihr Dichter zu bleiben.

So wirkt die Natur eines doppelten Grundes wegen stimmungs-

Digitized by Google

haft. Einmal, weil ihr Stimmungen die Ergebnisse vielfältiger psychologischer Tätigkeiten sind, die von allen Sinnesgebieten her zusammen erregt werden. Die Wichtigkeit des ausschließlich sichtbaren Erlebens tritt dabei zurück, so daß ein Akt der Abstraktion notwendig ist, um dieses selbständig von andern physiologischen Eindrücken und seelischen Assoziationen abzulösen. Diese Abstraktion setzen Malerei und Plastik voraus und weil das so ist, sind sie auch da nicht stimmungsvoll, wo es die Natur ist. Der andere Grund für den Stimmungsreiz der Naturauffassung liegt in der vererbten und überlieferten Gepflogenheit, die Natur durch Einfühlung menschlicher Gemütszustände poetisch zu empfinden und in ihr Gleichnisse unseres Wachstums, unserer Schicksale zu finden. Auch der Poet spricht, in anderer Absicht wie Empedokles, angesichts der Natur: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

Wegen dieser zweifachen Ursache ist die Stimmung sowohl unmalerisch, nämlich dichterisch oder musikalisch, als auch außermalerisch, das heißt auf andern als optisch räumlichen Eindrücken beruhend. Womit denn der Einwurf von dem Stimmungscharakter der Natur abgewiesen ist. Es wäre sehr verkehrt, aus ihm den notwendigen Stimmungsreiz der Bildkunst zu folgern, da mit viel größerem Rechte das Gegenteil gefolgert werden muß.

Noch knüpft sich daran ein schon angedeuteter dritter Umstand, der die Stimmung von einer Wirkungsgemeinschaft der Natur und Bildkunst ausschließt. Und das führt zu den unterbrochenen Erörterungen zurück, die über diesen Begriff angestellt wurden, die Unterschiede stimmungsmäßigen Naturgefühles und sichtbarer Bildvorstellung vervollständigend.

Der Gedanke des Zeitlichen und Flüchtigen (Transitorischen), den Lessing bei seinen Untersuchungen über die Grenzen der Plastik und der Poesie herangezogen hat, hellt nicht nur manchen Unterschied der Künste voneinander auf, sondern auch die Verschiedenheit von Natur- und Kunsteindrücken. Da die Natur sich nie gleich bleibt und schon der stetige Lauf der Sonne alle Gegenstände durch den Wechsel der Belichtung verändert, kann sie kaum anders empfunden werden denn als Analogie eines Werkes der Zeitkünste. Wie diese fordert sie den veränderlichen Gegenständen gegenüber eine beharrliche Zustandseinheit, die das ästhetisch angeregte Individuum in sich erzeugen muß. Wir selbst, das heißt ein künstlich entwickelter Zustand in uns, müssen Einheit in die zeitliche Abfolge der Naturdinge bringen. Das Spiel des Lichtes umwirbt alles Natürliche, für den Augenblick ist es von der Sonne getroffen und leuchtet auf.

Digitized by Google

Aber der Strahl wandert und der eben noch glänzende Gegenstand ist beschattet, für die bloße Anschauung ein anderer als vorher. Die Helligkeitsgrade wachsen tagsüber und nehmen ab und mit ihnen wechselt die räumliche Verteilung von Licht und Schatten, die relative Größe der Körper, ihre Abgrenzung, ihre Form. Man hockt eine Stunde in der Natur da oder dort, still in ein scheinbar Ewiges vertieft — aber beim Aufbruche nimmt man wahr, wie die Umwelt fast unmerklich nach und nach eine andere geworden ist. Ein selbstgeschaffener Zustand der Kontemplation hat darüber weggetäuscht, daß die Natur eine Reihenfolge von Veränderungen in der Zeit ist. Soll die zeitliche Sukzession und mit ihr die Zustandseinheit des Betrachtenden ausgeschaltet und durch eine immer gegenwärtige, beharrliche, überzeitliche Figuration der Gegenstände ersetzt werden, so kann das nur durch Kunst, durch künstlerische Tätigkeit geschehen, nicht durch die Natur selbst. Man ist demnach gerade soweit Bildner, als man mit der instinktiven Neigung zu brechen fähig ist, die Natur in ihrer transitorischen Beschaffenheit gleichsam als ein Werk der Zeitkünste zu genießen. An die Stelle des beharrenden Zustandes muß der beharrliche Gegenstand treten, den man künstlich herstellt, da ihn weder Natur noch Erfahrung darbieten. Dieser Gegenstand, der Natur und ihrem Zusammenhange entrissen, ist für alle Zeit sich selber gleich und hat für die späteste Zukunft kein anderes Mittel dem Menschen zu gefallen als ein paar Flächen, Pinselstriche, einige räumliche Beziehungen, körperliche Formen. Auch in Bezug auf die Zeit und ihre Veränderungen ist das Bildwerk ein Produkt der Abstraktion. In den natürlichen Erscheinungsreihen, die bei dieser Abstraktion verlassen und überwunden werden müssen, sind alle die Elemente inbegriffen, die ein stimmungsmäßiges Verhalten des Menschen begründen würden. Mit ihnen fällt auch ihre mögliche Wirkung hinweg. Die Raumkunst läßt unter sich, was in Natur und Zeitkünsten zur Entwickelung gefühlsmäßiger Zustände auffordert.

Ergibt sich so die Ueberflüssigkeit einer stimmungshaften Gefühlswirkung der Raumkünste, so darf nicht übersehen werden, daß diese nicht unbedingt frei von solcher Wirkung zu sein vermögen. Das ist aus allgemeinen psychologischen Ursachen unmöglich. Es gibt keine Gegenstände für uns, die man von jeder gefühlsartigen Vergesellschaftung loslösen kann. Schon einer reinen Spektralfarbe mischt sich während der Betrachtung allerhand undeutlich Empfundenes, Gefühltes, Gedachtes bei, das sich mit der optischen Wahrnehmung assoziativ verknüpft und auch im malerischen Zusammenhange eines Gemäldes nie ganz verloren geht oder zu

Digitized by Google

unterdrücken ist. Die stimmungsfreie Bildkunst ist ein ästhetischer Zielgedanke, aber keine vollkommen zu verwirklichende Tatsache. Indessen bleibt es von entscheidender Bedeutung, ob Stimmung nur ein zufällig sich einstellender Zustand des Betrachters ist, der beim ästhetischen Wahrnehmungsakte nebenher mitschwingt, oder ob es die Raumkünste vorsätzlich auf Erregung von Stimmungen abgesehen haben. Kann auch die bildnerische Abstraktion nicht so weit getrieben werden, wie es der Begriff fordert, so verschafft dieser wenigstens einen sicheren und klaren Urteilsmaßstab, nach dem der Wert künstlerischer Eindrücke abzuschätzen ist.

II.

Natur und bildende Künste stimmen also keineswegs in ihrer Wirkung, im Zustande, im Gefühl überein, die sie verursachen. Aber man dürfte auch nicht ohne weiteres ihre gegenständliche Uebereinstimmung behaupten. Denn das Werk der bildnerischen Gestaltung entstand aus der Natur durch eine Anzahl abstraktiver Tätigkeiten, die den Gegenstand auf irgend eine Weise verändern mußten, um aus der Natur Kunst zu machen. Das lenkt die Aufmerksamkeit notwendig auf diese verändernden und verwandelnden Funktionen zurück. Ihre Erkenntnis vermöchte es allein aufzuklären, wo die Gemeinschaft, wo die Unterschiede der natürlichen und der formal dargestellten Gegenstände festzustellen wären. Nachdem eine Wirkungsgemeinschaft der beiden Bereiche nicht besteht, schließen wir aus diesem Mangel auf seine Ursache, nämlich auf die Reihe von Verwandlungen zurück, denen die Natur durch die bildnerische Gestaltung unterworfen wird: vielleicht ergibt sich das Verhältnis von Natur und Raumkunst hieraus.

Die optisch vermittelte Naturerfahrung zeichnet sich durch die Tatsache aus, daß sie jederzeit als eine gemeinsame Raumwirklichkeit vorgestellt wird, die bei den Menschen eine Gegebenheit von genügender Uebereinstimmung ist, um als gleich und allgemeingültig beurteilt zu werden. Wir alle haben ungefähr gleiche oder in hohem Grade ähnliche Gesichtseindrücke, so daß ihre Aehnlichkeit die Verständigung über sie und ihre Deutung erlaubt. Die Wahrnehmungsbilder auf den lichtempfindlichen Teilen der Retina gleichen sich soweit, daß von einer gemeinsamen optischen Wirklichkeit geredet werden darf. Zu dieser bewährten Aehnlichkeit der Gesichtseindrücke gesellen sich Funktionen, die aus unmittelbaren Wahrnehmungen die ebenfalls gemeinsame Vorstellung von gesetzmäßig entwickelten Raumwerten herausarbeiten. So wird die richtige Deutung von Fläche, Körper, Tiefe, Entfernung, Höhe, perspektivischer Verkürzung und

Digitized by Google

Ueberschneidung nach einiger Uebung von jedem hinlänglich sicher und rasch vollzogen, den Gedanken einer gemeinschaftlichen Wahrnehmungswirklichkeit aufs neue bestätigend und gegen Zweifel schützend, die der genauere Vergleich individuellen Verhaltens nicht unterdrücken zu dürfen glaubt.

Gegen diese übereinstimmenden Natur- und Raumwahrnehmungen befinden sich die Werke der Raumkunst in einem nachteiligen Kontrast. Sie sind nicht mehr von der überzeugenden Allgemeingültigkeit natürlicher Anschauungen, sondern verhalten sich zu ihnen als etwas Besonderes, Einziges. Die Raumvorstellung, die ein Bildwerk vermittelt, ist nicht mehr einfach gegeben, sondern sie mußte erst vom Künstler vollzogen werden. Sie läßt sich dem Zusammenhange der wirklichen Wahrnehmungen nicht einfügen, nicht eingliedern. Sie kann selbst in hohem Grade gesetzmäßig sein. Aber ihre Gesetzmäßigkeit wird weder so selbstverständlich hingenommen wie bei der Natur, noch von allen unwillkürlich anerkannt. Die Raumwerte des gebildeten und geformten Werkes sprechen nicht zu allen, sondern nur zu denen, die die vorstellenden Tätigkeiten in sich nachzuerzeugen willens und fähig sind, durch die das Kunstwerk aus Naturgegebenheiten entstand. Je vollkommener die Gestaltung bildnerischer Raumwerte, desto fremder, wirklichkeitsentrückter dünkt sie dem Betrachter, desto weiter ist ihre Distanz von der Naturwahrnehmung, desto stärker wird sie als Besonderheit, als ein Dasein für sich empfunden. Mag der Bildner zu einfachsten und ursprünglichsten Raumverhältnissen zurückkehren: zu einem Netze von Senkrechten, Schrägen und Wagrechten, zu Ebene, Baum, Wasserspiegel, sitzender, liegender und aufrechter Gestalt. Er nähert sich damit nicht dem Eindrucke naturwirklicher Raumwahrnehmungen, sondern rückt ihm im Gegenteile so ferne wie möglich. Das Allgemeinste der Natur wird im Bildwerk als das am meisten Besonderte, am schwersten zu Empfindende, ja als das Persönlichste des Künstlers aufgefaßt. Denn welche Kraft der Aufmerksamkeit, der Vereinfachung, Verdichtung, Abstraktion, welche Steigerung in der Erkenntnis des Wesentlichen ist nötig um zu isolieren, was überall zu finden ist. Es gibt dafür kein besseres Beispiel als das Schicksal des Maréesschen Werkes. Mit der Aneignung bildnerischer Raumwerte verhält es sich genau wie mit dem Verständnis für begriffliches Erkennen: mit fortschreitender Allgemeinheit nimmt die Schwierigkeit ihres Vorstellens zu.

Ist auf diese Weise ein bedeutender Unterschied in der Apperzeption wirklicher und bildnerischer Raumvorstellungen unverkennbar, so kann man das Problem ihres Zusammenhanges folgendermaßen ausdrücken: wie wird aus der gemeinsamen Wahrnehmung des Wirklich-

Digitized by Google

keitsraumes die besondere Anschauung des künstlich und künstlerisch vorgestellten Raumes? Wie die Formvorstellung des Bildners aus der üblichen und regelentsprechenden Raumerfahrung?

Wie man sieht, fällt dieses Problem genau zusammen mit dem der Entstehung der bildnerischen Form. Denn der Begriff der Form bezeichnet ja für den Unbefangenen nichts anderes als den abgegrenzten Raum, die als Raumwert bestimmte Gestalt der Gegenstände. Wie und durch welche Mittel sie zur Anschauung gebracht wird, gilt es zu wissen.

Falls man aber vermutete, im Begriffe der Form eine sehr einfache Fassung unserer Aufgabe erlangt zu haben, würde man irren. Wie wenig eindeutig dieser Begriff ist, läßt seine Umschreibung verstehen: als räumliche Begrenzung der Gegenstände ist die Form nicht sowohl ein ästhetischer Wert, als vielmehr eine Wahrnehmbarkeit der Natur und ihrer körperhaften Erscheinungen. Wo sich ein räumliches Dasein dem Anblick hinbreitet, finden Grenzbestimmungen statt und sind sie für den notwendig, der sich als Handelnder und Eingreifender in der Wirklichkeit zurechtfinden will.) Deshalb hat die künstlerische Tätigkeit mit der Apperzeption räumlich abgegrenzter Gegenstände noch nicht einmal begonnen, geschweige denn, daß sie mit ihr am Ziele sei. Aber, was entscheidend genug ist — sie kann mit ihr beginnen. Und zwar in dem Augenblicke, da ein Mensch versucht, die Grenzbestimmung eines Körpers als Umrißzeichnung mit der Hand hervorzubringen.

Geistreich und klar hob Konrad Fiedler die Wichtigkeit dieses Vorganges für das Verständnis bildnerischen Tuns hervor (»Ursprung der künstlerischen Tätigkeit«, IV und V in den »Schriften über Kunst«). Er folgert daraus, daß die Bildkunst nicht mit einer Steigerung räumlicher Vorstellungen, überhaupt nicht mit irgend einem optischen Ereignis beginne. Sondern mit einem Akte manuellen Betätigens, der sich auf Erzeugung eines neuen, in der Natur nicht vorhandenen Wahrnehmbaren richte und durch den der optische, überwiegend aufnehmende, empfangende Vorgang des Sehens weiter getrieben und ergänzt würde. Zum ästhetischen Ereignis wird die Form in ihrer ursprünglichsten und einfachsten Bedeutung als Gegenstandsabgrenzung erst durch die Betätigung der Hand, nicht durch verfeinerte und hoch entwickelte Anschauung, Vorstellung oder Wahrnehmung. Ausschließliche Steigerung der physiologischen Tätigkeit des Auges führt zum Gebrauche optischer Apparate der Verkleinerung oder Vergrößerung, wie sie heute dem Naturforscher unentbehrlich sind — aber nicht zur Kunst. Die peinlichste Rechenschaft über Gesichtseindrücke ist für die wissenschaftliche Beschreibung zweckmäßig, ja not-

Digitized by Google

wendig. Sie teilt sich indes durch eine Anordnung von Begriffen, Sätzen und Urteilen mit, nicht durch Kunst. Selbst wenn die wissenschaftliche Arbeit, deren Ziel unter allen Umständen das Urteil bleibt, in der Zeichnung von Pflanzen, Tieren, Landschaften, in der Aufnahme von Karten, Grundrissen und Querschnitten von einer Betätigung ergänzt wird, die mit der künstlerischen verwandt erscheint, so hat sie doch nichts mit ihr zu schaffen. Denn sie dient nur der Beschreibung, das Urteil unterstützend, ohne ihm selbständig als eine neue Tätigkeit eigener Art gegenüber zu treten. Das geschieht erst, wo die Raumvorstellungen abgegrenzter Gegenstände von der Hand mit den Mitteln sichtbarer Uebertragung flächenhaft gestaltet oder in bearbeitbarem Material plastisch dargestellt werden, ohne andere Endabsicht als eben diese Darstellung selbst.

Ein manueller Akt, der den optischen Vorgang fortsetzt, bedingt also die Entstehung der Form, sofern sie zum künstlerischen Ereignis wird. Zweifellos ist mit diesem Grundsatze für die Aesthetik viel gewonnen. Es ist Fiedlern zu verdanken, wenn bei uns zum ersten Male eine Aesthetik vom Künstler und seiner Tätigkeit, statt wie bisher vom Zuschauer und seinem Geschmacksurteile aus gegeben wird, wie das Nietzsche der Philosophie durchaus mit Recht vorwirft. Aber etwas Einfaches oder gar Selbstverständliches ist auch damit nicht gesagt. Wohl kann man, sich Fiedlern anschließend, die Sache so ausdrücken, als erlöse gleichsam die Hand das Auge von seinem Unvermögen, mehr zu leisten als eine durch Aufmerksamkeit geschärfte Beobachtung eines schon Vorhandenen, Daseienden. Aber das genügt nicht, um die merkwürdige und gesetzmäßige Zusammenarbeit von Gesichtsvorstellungen, handlicher Betätigung und Verstandesakten bei der Erzeugung der bildnerischen Formanschauung zu begreifen.

Wenn sich die menschliche Hand abmüht, die Abgrenzungen einer Anzahl von Flächen und Körpern wiederzugeben und damit die Raumwerte wirklicher Gegenstände nach Maßgabe persönlicher Geschicklichkeit in manuelle Ausdrucksformen zu übersetzen, so kann das nicht geschehen, ohne gleichzeitig dem Auge wie dem Verstande eine Reihe höchst schwieriger Probleme zu stellen. Probleme, die nur das gemeinschaftliche Wirken von Hand, Auge und Intellekt, nicht einzelne Funktionen von ihnen getrennt, zu bewältigen vermag. Man versuche sich das folgendermaßen zu vergegenwärtigen:

Zur Darstellung der Raumwerte durch manuelle Ausdrucksmöglichkeiten findet der Künstler vielleicht eine Fläche von mäßigem Umfange, etwa eine präparierte Kupferplatte und eine Stahlnadel vor, die ihm eine Reihe sehr feiner Striche und Schraffierungen auszu-

Digitized by Google

führen gestattet. Gegeben sind ihm Raumbilder der Wirklichkeit, ein paar Felder mit Ueberschneidungen, ein Weg, am Himmelsrande ein Dach, einige Bäume. Die Aufgabe nun, mit Hilfe von dünnen Strichen die Raumwerte der Natur auf eine kleine Fläche zu bannen, die keine Tiefe hat, ist schon deshalb ungeheuer schwierig, weil jeder optische Eindruck eine Unendlichkeit von Raum- und Lichtwerten enthält, die mit der Hand nachzuerzeugen unmöglich ist. Wie kein Künstler seine Augen zwingen kann, das für seine Ausdrucksmittel Unerreichbare in der Natur überhaupt nicht wahrzunehmen, so kann man ihn auch nicht mit der Allmacht begaben, das Wahrgenommene in seiner Gesamtheit manuell darzustellen. So daß seine Lage eigentlich eine verzweifelte ist. Zwischen der Radiernadel, der Platte und der Landschaft draußen besteht ein so krasser Unterschied, daß es fast undenkbar scheint, wie durch Benützung dieser Mittel eine eindrucksfähige Formanschauung entstehen und vermittelt werden könnte.

Diese Schwierigkeit wäre gar nicht zu überwinden, wenn nicht das Instrument des künstlerischen Gestaltens (also hier die Nadel) das Auge befähigte in die Natur d a s hineinzusehen, was für die Nadel ausdrückbar ist: nämlich eine systematische Anzahl von Linien und Strichen, in die das Raumbild der Natur aufgelöst wird — gleichzeitig aber auch von allem zu abstrahieren, was nicht in linearen Abgrenzungen dargestellt werden kann. Ohne die optische Reduktion der Natur auf die dem handlichen Ausdrucksmittel zugänglichen Einheiten Strich und Linie wäre keine Naturgestaltung möglich. So daß man das erste und wichtigste Gesetz aller bildnerischen Tätigkeit dahin bestimmen darf: das Mittel der manuellen Darstellung verändert und beeinflußt die Naturanschauung des Künstlers derart, daß ihre Raumwerte diesem Mittel unterwerfbar erscheinen.

Es ist nicht zufällig, wenn die Sprache ein Kunstwerk geistreich nennt, in dem die Anpassung der Formvorstellung an die besonderen Ausdrucksmittel der Hand vollkommen geglückt ist. Tatsächlich gehört ein hoch entwickelter reicher Geist dazu, den äußersten Akt der Abstraktion zu vollziehen, der eine Naturwahrnehmung auf ein System weniger Linien und Striche zurückführt und damit doch das Wesentliche aller Raumwerte zur Erscheinung bringt, die eine Landschaft oder eine Figur bestimmen. Einige eingegrabene Strecken auf einer Ebene sollen die Vorstellung der Tiefe, des Lichtes und Schattens, der Gegenständlichkeit, des Lebens wecken. Durchaus künstlich erzeugte Raumelemente, die keine ursprüngliche Naturwahrnehmung einschließt, sollen alles formal Bedeutende und Letzte der Natur zur Anschauung bringen. Und das gelingt, wofern nur

Digitized by Google

die Formanschauung des Bildners seinen Ausdrucksmöglichkeiten der Hand und ihres darstellenden Werkzeugs angepaßt ist. Welche Anpassung in jedem der glücklichen Gestaltungsakte geschieht, die man in bedauerlichem Nichtwissen »genial« zu heißen übereingekommen ist.

Man kann demnach die erste Stufe entwickelter Formanschauung als eine Abstraktion vom optischen Natureindruck bezeichnen, die sich nach Maßgabe des handlichen Mittels vollziehen muß. Ich nenne diese Stufe der Formanschauung, die zur Linearabgrenzung der Körper führte, die erste, weil durch sie eine bildnerische Betätigung bedingt wird, die stammesgeschichtlich am frühesten aufgetreten ist: die Umrißzeichnung, die Rückverminderung des Natureindrucks auf gerade und gekrümmte Strecken. Es ist von hohem Belang, daß gerade die primitivste Uebung, von der übrigens alle graphischen Künste abzuleiten sind, am wenigsten als Naturnachahmung zu begreifen ist. Sie setzt nicht nur einen allzu hohen Grad abstraktiven Vermögens voraus, als daß von einer Nachahmung des Wirklichkeitseindruckes gesprochen werden dürfte. Sondern sie stellt in der Linearabgrenzung etwas dar, das an sich in der Natur gar nicht vorkommt, gar nicht wahrnehmbar ist. Was zu sehen erst das Werkzeug lehrte, mit dem ein Mensch des Diluviums die Umrisse eines Mammuts auf eine Elfenbeinplatte ritzte. Das lineare Netz, dessen Darstellung im Vermögen seiner Hand lag, wurde erst durch i h n in seine Vorstellung von der Natur hineingesponnen.

Der Argwohn, die Natur werde durch das Tun des Künstlers nachgeahmt, könnte sich leichter bei einer höheren Stufe bildnerischer Formanschauung geltend machen. Nämlich bei der malerischen. Es ist nicht zu leugnen, daß die Abstraktion hier nicht so vorwaltend erscheint wie bei Umrißzeichnung oder Radierung. Das auffallend unnatürliche Darstellungsmittel der linearen Körperabgrenzung wird ersetzt durch die flächenhafte Bestimmung der räumlichen Werte. Der optische Eindruck wird nicht auf Dunkel und Hell abgeschwächt, sondern die farbige Erscheinung der Dinge kommt zu ihrem Rechte. Ein Baum, ein Mensch sind nicht mehr zurückgeführt auf einen Zusammenhang von Strichen, in dem der Ungeschulte manchmal kaum den Gegenstand zu erkennen, geschweige zu genießen vermag. Es besteht eine allgemeiner verständliche, eine leichter zu fassende Aehnlichkeit des Kunstwerkes mit der Natur. Seltener wird empfunden, daß auch die Malerei auf einer Reihe von abstraktiven Vorgängen beruht, die freilich von ebenso ausgesprochen aktiver Art sind wie die vorigen.

Zunächst ist hier einer bekannten und grundlegenden Tatsache

Digitized by Google

zu gedenken. Die Malerei hat die dreidimensionale Räumlichkeit der Natur auf Raumgebilden von nur zwei Ausdehnungen, Ebenen oder Flächen, darzustellen. Ihr einziges Mittel dazu ist der Auftrag und die Verteilung von farbigen Flächen auf einer Raumeinheit, Tafel, Leinwand oder Mauer. Dabei scheint es, als genieße die Malerei vor der Zeichnung des ansehnlichen Vorteiles, zur Wiedergabe der Fläche in der Natur die Fläche des Farbauftrags zu besitzen, ohne für diese Absicht auf Striche und Umrisse beschränkt zu sein wie Zeichnung und Radierung. Indessen wird dieser vermutete Vorzug durch einen Nachteil wieder ausgeglichen, der die Malerei von jeder beabsichtigten Naturnachahmung entfernen muß. Bei der Uebertragung körperlicher Wahrnehmungen auf ein Linearsystem werden Künstler und Zuschauer wesentlich unterstützt durch den geometrischen Verstand, dem die Projektion räumlicher Verhältnisse auf Ebenen durch eine Summe von Strecken geläufig ist. Durch mehrtausendjährige Pflege geometrischer Konstruktion erbt der Angehörige unserer Kulturrassen einen Vorrat von Anlagen, die die Deutung räumlicher Anschauungen und ihrer mathematischen Darstellungen erleichtern. Denn wenn auch der Künstler als Zeichner nie unmittelbar konstruiert, muß doch seine zeichnerisch entwickelte Raumvorstellung den Elementen der geometrischen Konstruktion jederzeit entsprechen.

Eine ähnliche Erbschaft von allgemeiner Geltung, die seinem Vollbringen vorteilhaft wäre, tritt der Maler nicht an. Sein Ausdrucksmittel ist so durchaus singulär, daß er sich nirgends auf die Verwandtschaft mit andern menschlichen Tätigkeiten berufen kann. Verschiedene Helligkeitsgrade, sorgfältigste Verteilung der Farbwerte müssen ausreichen, den äußerst vielfältigen Zusammenhang räumlicher Naturbeziehungen klar und eindeutig dem Anschauenden mitzuteilen. Wiederum ist das darstellende Mittel ein willkürlich ausgewähltes, dessen Anwendung dem Urbilde der Natur keineswegs entspricht. Denn, was betont sein möge, die Wirklichkeit bedient sich der Farbe nicht, um räumliche Werte mit ihr auszudrücken. Dazu benützt sie die dreiachsige Ausdehnung, die der sichtbaren Materie eigen ist, aber nicht die Farbe. Der Funktionswert der Farbe ist in der Malerei ein vollständig neuer und einzigartiger, der sie dem Eindrucke der Natur nicht nähert, sondern sie von ihm entfernt. Als Mittel der Raumgestaltung ist die Farbe eine Notwendigkeit, die nur für den Maler besteht. In der Natur eine fast zufällige Eigenschaft, ein Akzidens, ein optischer Luxus der körperhaften Erscheinungen, wird die Farbe für den Bildner das Ausdrucksmittel für Raumwerte. Wenn die räumliche Beschaffenheit der Materie auch ohne die farbigen Manifestationen des Lichtes dieselbe bliebe, wenn hier statt der Farbe nur etwa der Unterschied von Hell und

Digitized by Google

Dunkel bestehen könnte, so fällt dem Maler die Aufgabe zu, die Vorstellung des Raumes und seiner Abmessungen durch Farbe zu vermitteln.

Der Einblick in diesen Funktionswert der Farbe hält davon ab, die Tätigkeit des Malers naturalistisch mißzuverstehen. Farbe zielt nicht auf größere Uebereinstimmung mit der Natur ab, wenn ihr auch dieser Erfolg beiläufig zufallen mag. Sie dient vor allem dem Ausdruck gereifter Raumvorstellungen und ist bei der Erfüllung dieses Zweckes ebenso eindeutig durch die Absicht des Künstlers bestimmt, wie die Anwendung von Linien und Strichen bei der Zeichnung. Wie dort die Formanschauung abhängig war vom handlichen Ausdrucksmittel, so ist sie es hier. Auch wer sich der Natureindrücke malerisch bemächtigen will, dessen Vorstellung von der Natur muß sich notwendig verwandeln. Er gewahrt sie, wie sie aussehen sollte um seinen Mitteln beherrschbar zu werden. Oder um mich kantisch auszudrücken: er schaut Natur an als ob sie ein malbares Dasein wäre, als ob bei ihr die Farben zugleich Raumwerte bedeuteten.

Aber der Zweck der Farbe erschöpft sich nicht im Ausdruck von Raumwerten. Fläche, Tiefe und Körperhaftigkeit in malerischer Entwicklung geben noch kein Bild, noch keine ästhetisch befriedigende Formanschauung. Die Farbe verwirklicht nicht nur räumliche Vorstellungen, sondern sie hat auch Gegenstände darzustellen. Oder vorsichtiger gesagt: sie will jeweils beim Betrachtenden eine Gegenstandsbildung veranlassen. Eine Malerei vermittelt mehr als nur Raumverhältnisse von Körpern: nämlich die stoffliche Anschauung von Gegenständen. Sie enthält nicht bloß Abgrenzungen der Flächen in Flächen, vielmehr auch Stufen der Materialität, stofflicher Wesenheit. Jeder Raumwert eines Gemäldes ist mitbestimmt durch einen Stoffwert, jeder Stoffwert geht in einen Raumwert ein. Für die Flächenabmessungen eines Körpers ist es ausschlaggebend, ob er von fester, gasiger, atmosphärischer, wässeriger, klarer, dunstiger, wolkiger, feuchter, trockener Beschaffenheit ist. Der Raumwert einer Gestalt ist davon abhängig, ob man sie der Sonne aussetzt oder dem Schatten, ob sie nackt ist oder bekleidet, ob in Lumpen gehüllt oder in Seide. Er ist verschieden nach der Art seiner Gegenständlichkeit.

Die quantitative Unendlichkeit des Stoffes zur Anschauung zu bringen, verfügt der Maler nur über die sich immer gleichbleibende Materie der Farbe und ihrer Bindemittel. Samt, Seide, Wolle, Pelze, die Schale von Früchten, das Blatt der Blüten, Blumen und Bäume, Luft, Wasser, Felsen, Edelsteine, Perlen, Waffen, Metalle, Haare, Augen, Regenbogenhaut, straffes, blühendes oder welkes Fleisch, Epidermis — alles, was die stoffliche Welt in vielnamigen

Digitized by Google

Kundgebungen lebendiger und toter Substanz anfüllt, muß durch die Farbe mitgeteilt werden. Man kann sich dazu kein ärmeres, unzureichenderes und weniger naturalistisches Mittel der Darstellung ausdenken.

In der Naturwirklichkeit verschmelzen Farbe und stoffliche Qualität der Gegenstände zu einem Gesamteindruck, der nicht mehr in seine Wahrnehmungsbestandteile zerlegt werden kann während er apperzipiert wird. Das Inkarnat eines menschlichen Körpers ist für die Wahrnehmung nicht abzutrennen von der substantiellen Wirkung der Hautzellen, der Kapillare und ihres Blutes, des organischen Lebens. Das Blau einer stählernen Rüstung, einer Waffe, wird im Sehakte eins mit der Erkenntnis des Metalls, seiner Härte, seines Glanzes, seiner Undurchdringlichkeit und Glätte. Fast jeder optische Eindruck der Natur wird unbewußt ergänzt und erläutert durch Tasteindrücke, Erinnerungen und verstandesmäßiges Wissen, die gemeinschaftlich die gegenständliche Qualität vermitteln. Wo man einen neuen, stofflich unbestimmbaren Körper sieht, beunruhigt er so lange, bis er in der Nähe betastet oder durch Verstandesakte einer bekannten Klasse eingeordnet werden darf.

Diesen Qualitätseindruck, die Stofflichkeit der Gegenstände unmittelbar nachzuahmen gibt es für den Bildner kein besonderes Mittel. Unterschiede, deren Bestimmung sich von den Tastorganen ableitet wie rauh, glatt, eben, weich, hart, undurchdringlich, flüssig, spröde, fest, trocken, können nur durch dasselbe Ausdrucksmittel wahrnehmbar gemacht werden, wie eigentlich optische Eindrücke, eine Abstufung von rot oder blau, hell oder dunkel. Braucht der Maler, um wenigstens eine erkennbare Uebereinstimmung mit der Optik des Gegenstandes zu erzielen, rote oder blaue Farbe nur aufzutragen, so vermag er weder Härte, Flüssigkeit noch Glätte oder ähnliche tastbare Eigenschaften hinzuzufügen: Eigenschaften, die für die Darstellung des Gegenstandes trotzdem unentbehrlich sind. Da wird es nun für immer unaufschließbares Geheimnis bleiben, wie der Künstler den Farbauftrag derart verändert und beeinflußt, daß die stoffliche Bestimmtheit der Dinge mit in ihr optisches Sein eingeht und in ihm aufgehoben wird. In dieser Hinsicht ist die Wirkung koloristischer Werte eine symbolische. Wie die geschriebenen Buchstaben die optischen Symbole für Laute, diese das Sprachsymbol für Begriffe sind, so die Farben die Zeichen für nichtoptische Eigenschaften der Dinge, Sinnbilder, Repräsentanten, die eben durch ihre symbolische Funktion die Gegenstandsbildung in der Vorstellung erzwingen. Symbolisch in diesem Wortverstande (wenn auch in keinem andern) zu wirken ist der Triumph des Bildners. Dadurch macht er sein Material, Farbstoff und Bindemittel, über die gegenständliche Bedeutung der

Digitized by Google

Materie vergessen, die jenes vermittelt. Der optische Eindruck wird so gesteigert, daß er stoffliche Vorstellungen bewirkt. Die ästhetische Anschauung nimmt nicht mehr den Farbauftrag, sondern den farbigen Gegenstand wahr. Oder genauer: die ästhetische Apperzeption verarbeitet die Wahrnehmungen des Farbauftrags zu der Vorstellung bestimmter Stofflichkeit und Gegenständlichkeit. Das führt zu einem so wichtigen Gesetze des bildnerischen Tuns, daß es sich dem ersten von der Ausgestaltung des Natureindruckes nach Maßgabe der handlichen Ausdrucksmittel wohl nebenordnet.

Vorhin wurde gesagt, die Aufgabe der Farbe, abgesehen von ihrer Funktion als Raumwert, bestehe darin, den Betrachter zur Gegenstandsbildung zu veranlassen. Es ist jetzt faßlich, was damit gemeint war. Da die Farbe unfähig ist, Gegenstände unmittelbar in der Wahrnehmung zu geben, wie das in der Natur geschieht, verursacht sie mittelbar die Vorstellung von Gegenständen, indem sie die anschaulichen Tätigkeiten des Betrachters bis zu diesem Vorgange entwickelt und anreizt. In der Sprache der Psychologie geredet hat die Wahrnehmung eines Kunstwerkes mit der Wahrnehmung der Natur nichts zu schaffen. Oder wenn man will: sie hat mit ihr genau soviel gemeinsam wie Erde, Menschen, Tiere, Pflanzen, Gestirne mit einigen Farbflecken in Oel oder Tempera, aufgetragen auf Holz, Leinwand oder Bewurf. Erst die Vorstellung von Gegenständen, die der Zuschauer aus den Farbeindrücken herausarbeitet, indem er ihre optische Einseitigkeit überwindet, läßt einen gewissen Vergleich mit der Naturwirklichkeit zu. Beide, Kunst und Natur, verlegen den Gegenstand ihrer Anschauung in verschiedene seelische Schichten. Was die Natur in die Realität der Sinnesempfindungen mühelos setzt, bringt die Kunst als Erzeugnis der vorstellenden Tätigkeit erst hervor. Schenkt die Natur die Anschauung der Dinge in der Wahrnehmung auch dem Trägen ohne sein Dazutun, so ist die Anschauung bildnerischer Form vom Künstler wie vom Betrachter immer aufs neue in der Vorstellung aus gegenstandslosen Farbeindrücken zu entwickeln. Wahrscheinlich ein weiterer Grund dafür, warum Naturgenuß leicht erlangt, Kunstgenuß dagegen schwer erworben wird, ja in vielen Fällen der Lohn unermüdlicher Anstrengung ist.

Die Malerei hat mehrere Wege eingeschlagen, um diese Gegenstandsbildung in der Vorstellung zu veranlassen. Sie hat in früheren Zeitläuften (wie in der Renaissance) ihre eigentlich malerischen Mittel naiv ergänzt, teils durch zeichnerische, teils durch plastische Ausdrucksmöglichkeiten. Die Raumbestimmung geschah weniger durch die Farbe als durch Zeichnung und zeichnerische Konstruktion. Auf

Digitized by Google

ein Netz linearer Abgrenzungen wurde die Farbe verteilt, häufig eher wegen eines angenehmeren und stärkeren Reizes auf den Betrachter als um durch sie zu gestalten. An Bildnissen Dürers ist diese Mischung malerischer und zeichnerischer Mittel unschwer nachweisbar. Gegenstandsabgrenzung und körperhafte Wirkung werden durch Striche erzielt, die mit dem Pinsel fast so fein aufgetragen sind, wie mit dem Stifte. Die Zeichnung ist bei dieser Malerei noch das zeitlich und darstellerisch Frühere und beherrscht den Gestaltungsvorgang. Einer Anschauung, die wesentlich von Linien bestimmt und organisiert ist, wird die Farbe als besondere Zugabe beigefügt. Ein Verfahren, das man sehr weit treiben kann, und das an sich eigentlich noch nicht abzulehnen ist. Denn auf der Mischung, Bindung und Versöhnung koloristischer mit zeichnerischen Darstellungsmitteln beruht die Wirkung des Farbenholzschnittes, wie er in Japan zu so schöner Blüte geriet. Wenn man auch nicht vergessen wird, daß der Holzschnitt und die Zeichnung selbst wieder in ihren Bildungsgesetzen von einander abweichen, so hat jener mit Zeichnung und Radierung doch die Körperabgrenzung durch den Umriß gemein, das heißt eben das, auf was es hier ankommt, wo man ihn als Kombination zeichnerischer und malerischer Darstellungsmittel werten will.

Freilich darf man nicht verkennen, daß beim Holzschnitt die Farbe ihren vorigen bildnerischen Zweck verändert hat und nur dadurch dieser Kunstgattung eine reine Wirkung sichert. Im Gegensatze zur Malerei, die die Fläche durch die Farbe zu überwinden trachtet, sucht sich der Farbenholzschnitt den flächenhaften Eindruck zu erhalten. Die Raumbehandlung selbst bleibt einigermaßen abstrakt, die räumliche Umgebung einer Gestalt wird oft nur durch einen Tonwert, hier und da durch wenige sichere Striche angedeutet. Die Anschauung der Tiefe bleibt so gut wie ausgeschaltet. Schon durch die Art ihres Auftrages durch Platten verzichtet die Farbe darauf, andere als flächenhafte Vorstellungen wach zu rufen. Sie bleibt Lokalfarbe und gewinnt gegenständliche Bedeutung erst durch den Umriß, den sie ausfüllt. Hier ist es besonders eindringlich, wie die bildnerischen Mittel die Art der vollendeten Formanschauung bedingen. Es gibt keinen beträchtlicheren Abstand, als er zwischen der malerischen Aufgabe eines Bildes und der koloristischen eines Farbenholzschnittes, zwischen dem Eindruck des einen und des andern besteht — trotzdem in beiden die Farbe Ausdrucksmittel ist. Der Zweck der Farbe in der Malerei verfolgt körperhafte Raumvorstellungen und Gegenstandsbildung, im Holzschnitt Belebung der im Umriß festgestellten Fläche: das heißt die koloristische Absicht ist hier eine dekorative.

Die Kombination von Zeichnung und Malerei veranlaßt die ver-

Digitized by Google

hängnisvollste Verwirrung bildnerischer Gesetzmäßigkeit, wo man zur Raumgestaltung lineare Strecken benützt und trotzdem die Farbe zur Lösung derselben Aufgabe nicht vermissen will. Es ist der Malerei erst spät und selten gelungen, ihren vornehmsten Grundsatz rein zu verwirklichen und sich in diesem Sinne von der Zeichnung mündig zu sprechen. Ein scheinbarer Vorteil der Vereinigung beider Ausdrucksmittel beruht darauf, daß sie eine Art der Gegenstandsbildung ermöglicht, die verhältnismäßig leicht und ohne Anstrengung zu vollziehen ist. Durch genaue Linearabgrenzung wird der Raumwert so bestimmt, wie er der allgemeinen geometrischen und stereometrischen Raumwahrnehmung entspricht, weshalb er fast unmittelbar in seiner Gegenständlichkeit zu entziffern ist. Geschieht dazu noch seine stoffliche Darstellung in der Farbe möglichst der Natur getreu, so ist das Höchstmaß der erreichbaren Aehnlichkeit in den Wahrnehmungsakten von Kunst und Natur vorhanden und mit ihm die bequemste Aeußerung ästhetischen Betrachtens vollziehbar: der Vergleich mit der Wirklichkeit. Der Laie ist entzückt, wenn ihn der bildnerische Gegenstand sogar noch unter der Lupe als das anspricht, was er vorstellt — will heißen: was er in der Vorstellung erst werden sollte. Derartigen Werken rühmt man gesteigerte Naturwahrheit nach, Naturwahrheit im Sinne einer Vergleichbarkeit und Uebereinstimmung des dargestellten mit dem ursprünglichen Vorwurfe, weil sie die kleinste Kunstwahrheit, die geringste Logik in ihrer Organisation besitzen. So entstehen jene Werke, die weniger ein neues Raumbild jenseits der Wirklichkeit erzielen als vielmehr das wirkliche Raumbild selbst vortäuschen wollen. Eine Malerei auf Illusion, gänzlich unmalerische Bildplastik, die mit ihren vereinigten Mitteln den Gegenstand »modelliert«, seine dreidimensionale Form unmittelbar vortäuscht, statt durch malerische Erfüllung der Fläche mittelbar entstehen zu lassen. Hier siegt der Naturalismus, wo er zuerst more geometrico die Raumanschauung zeichnerisch konstruiert, um die stoffliche Charakteristik nachträglich zu höherer Deutlichkeit farbig hinzuzufügen. Vieles im neunzehnten Jahrhundert, das man seiner phantastischen Motive wegen dem Naturalismus so entfernt wie möglich glaubte, ist in dem einzig berechtigten Sinne dieses Begriffes naturalistisch. Nämlich hinsichtlich des Verfahrens und der gestaltenden Tätigkeit, die es hervorgebracht hat. Die Gewohnheit der Unverständigen, den Naturalismus im Inhalte, Motiv oder Vorwurf des Bildes, statt in den Mitteln der künstlerischen Organisation zu wittern, ließ es immer wieder mißverstehen, daß eine Pietà mit rücksichtslos tölpelhaftem Naturalismus, ein verschrunzeltes altes Weib mit dem ganzen Adel distanzschaffender und abstraktiver Kunst erschaffen sein kann.

Digitized by Google

Diese auf Täuschung und Nachahmung beruhende Gegenstandsbildung wird aber jedesmal vernichtet durch die machtvolle und echte Wirkung von Kunstwerken, die den Gesetzen ihrer darstellenden Mittel treu blieben und den Zuschauer dadurch zwingen, die Formanschauung nicht fast mechanisch von der Malerei abzulesen, sondern sie selbsttätig in seiner Vorstellung zu erzeugen. Hier wird das Bild Ursache eigener physiologischer und psychischer Betätigung im Genießenden. Es nötigt mitschaffend, nachschaffend am Vorgange des Naturgestaltens teilzunehmen. Es gibt die ästhetische Anschauung nicht passiv in der Wahrnehmung, sondern es versetzt die raumbildenden Funktionen so lange in Bewegung, bis sich die Gegenwirkung des Betrachtenden in einer aktiv hergestellten Vorstellung befestigt hat.

Wie es scheint, nimmt der geistige Eindruck der Formanschauung mit dem Aufwande an vorstellenden Funktionen zu, der sie hervorbringt. Es sei erlaubt eines Erlebnisses zu erwähnen, das mir die Gültigkeit dieses Satzes stark einprägte. Ich hatte noch kaum ein Werk des Impressionismus gesehen, als ich mich eines Tages ziemlich unvorbereitet vor Manets »Abfahrt eines Dampfers« befand. In der Nähe ein wirrer Haufen farbiger Flecken erzwingt das Bild, in richtiger Entfernung gesehen, eine suggestiv eindringliche Gegenstandsvorstellung. Man glaubt das Geschrei und den Lärm zu hören, mit dem eine bewegte, kribbelnde und aufgeregte Menschenmasse die Abreise eines großen Schiffes begleitet. Wasser, Himmel, Sonnenschein, das Dahingleiten des Schiffs, das unglaublich bunte und tobende Treiben der Menschen machen das Gemälde zu einer herrlichen Vision des Lebens und der Bewegung — nicht obwohl, sondern weil es eine sichtbare Welt ist, die nicht als Wahrnehmung auf dem Bilde existiert, aber mit Sicherheit in der Vorstellung des Schauenden hervorgebracht wird.

Dringt die Malerei zu der Verwirklichung dieser Bildungsgesetze vor, vermittelt sie räumlich und stofflich gegenständliche Vorstellungen durch eine wahrnehmbare Ordnung farbiger Einheiten, so schließt das Ziel und Richtung ein, in der sie sich weiter entwickeln kann. Gleichzeitig befassen diese Gesetze unter sich, was man gegenwärtig mit dem mißverständlichen und mißverstandenen Begriffe des Impressionismus kennzeichnen möchte: nicht eine Bildkunst, die die Summe willkürlich gedeuteter Natureindrücke farbig wiedergibt, vielmehr eine, die auf unmittelbare zeichnerische und konstruktive Gegenstandsdarstellung verzichtet, um durch flächenhafte Anordnung farbiger Einheiten die Anschauung von formalen Raum- und Stoffwerten zu verursachen. Der Gegenstand wird nicht nachgebildet, wie er ist, aber auch nicht, wie er den Künstler zufällig beeindruckt. Sondern es

Digitized by Google

wird so viel und so wenig von ihm wahrnehmbar gemacht, daß er sich in der Vorstellung notwendig herausarbeiten muß.

Hierbei kommt der sachliche Zusammenhang von Impressionismus und Neoimpressionismus zur Erscheinung. Vorausgesetzt, die Umschreibung des vorigen Begriffes sei zutreffend und die Gegenstandsbildung werde den vorstellenden Tätigkeiten vorbehalten, so wäre es nur logisch, auch das elementarische Mittel der Malerei zur Erzeugung von Formanschauungen, die Farbe, erst als eine physiologisch optische Mischung im Gehirne des Betrachtenden entstehen zu lassen. Gewinnt das Kunstwerk wirklich in dem Maße, wie es physiologische und geistige Funktionen zur Betätigung anreizt, so ist es ein grundsätzlicher Fortschritt, wenn der Neoimpressionismus diesen Akt spontaner Entwickelungen schon bei der farbigen Flächeneinheit des Bildes einsetzen läßt und die Farbe nicht fertig als qualitativen Eindruck an die Netzhaut gibt. Das Leben des Kunstwerkes steigert sich, wenn das Gehirn aus Elementen erst herstellen und mischen muß, was es sonst einfach empfing. Je reicher die Arbeit an vorstellenden Kräften, desto vollkommener prägt das Kunstwerk sein bildnerisches Gesetz aus.

Nichts verschwindet daher auch schneller als Vorurteile der Willkür, der Laune, der Augenblicklichkeit oder des Zufalles vor einer Reihe von Werken jener Impressionisten, die im vorigen Jahrhundert die klassischen Künstler, das heißt die vollendeten waren. Sie geben (es ist überflüssig, ihre Namen herzusetzen) die Erfüllung und Gewißheit reifer Kunst so uneingeschränkt, daß jeder falsche, voreingenommene, vorlaute Begriff im Nu zerstiebt wie ein Häuflein Tabaksasche, das vom Rocke weggeblasen wird. Man trifft bei ihnen keineswegs die Darstellung hastiger, vergänglicher oder allzu persönlicher Eindrücke (impressions). Gelassen und in sich ruhend wie das Dasein der Knaben, Jünglinge und Pferde im Festzuge des Parthenonfrieses, so gelassen und am Ziele ist das Sein der Natur bei ihnen. Wie am Brote des Sakraments hat sich hier an der großen Materie die Transsubstantiation ereignet. Sie hat alle die Veränderungen von einer optischen Sinneswahrnehmung bis zur bildnerischen Vorstellung durchgemacht und ist dadurch zum menschlichen Besitztum geworden. Der Mensch hat sich die Natur einverleibt, einverseelt, indem er eine durch seine besonderen Ausdrucksmittel normierte Anschauung von ihr unmittelbar herstellt.

So gefaßt fällt der Begriff des Impressionismus mit dem Grundsatze bildnerischer Naturgestaltung schlechthin zusammen, sich von allzu enger Geltung für das Bereich einer Schule befreiend. Impressionistische Bewegungen setzen dann schon mit der Zeit ein, da man

Digitized by Google

in Europa eine malerische, nicht zeichnerische, nicht plastische Malerei begann (was mindestens seit dem 16. und 17. Jahrhundert der Fall ist). Seither erkannte man immer klarer, daß der Wert bildnerisch vermittelter Anschauungen den Wert unmittelbar optischer Naturwahrnehmung übertrifft, und daß der Künstler Stoff und Materie geheimnisreich zu steigern weiß. Bereits als gehörten sie einer »höheren« Wirklichkeitsschicht an und bestätigten so den Glauben platonisierender Philosophie, als versinnliche die Bildkunst »Ideen«, Gesichte und Anschauungen einer transzendenten Weltordnung. Das war die irrige Auslegung des an sich richtigen Gefühles, daß Naturwahrnehmung und künstlerische Formvorstellung nicht in den gleichen Bezirk erfahrbar gegebener Zusammenhänge gehören. Nur schreitet der Bildner niemals, wie diese Theorie dachte, von einer Idee zu ihrer Versinnlichung. Sondern umgekehrt wird die Naturwahrnehmung zu einer Formvorstellung vergeistigt und sublimiert durch eine Reihe von Vorgängen, die wenigstens teilweise in Begriffe zu fassen und verständlich sind.

Diese Vorgänge sind abstraktiv und synthetisch zugleich. Abstraktiv, weil sie unter allen Umständen den unmittelbaren Natureindruck auf solche Wahrnehmungsreize rückvermindern, die der manuellen Ausdrucksfähigkeit entsprechen und ihr beherrschbar bleiben. Synthetisch, weil diese Abstraktion gleichzeitig das Hineinsehen und das Zusammenschauen von darstellungsfähigen Raumeinheiten in die Natur mit sich führt — von Einheiten, die in der Natur an sich nicht vorhanden sind und erst vom Bildner hervorgebracht werden, damit er seine Formvorstellung durch sie ausdrücke. Der Natur wird durch den bildnerischen Prozeß genommen und gegeben. Was über die Ausdrucksmittel der Hand geht, wird ihr genommen, was sich diesen Ausdrucksmitteln anpaßt, um das wird sie spontan bereichert: Linie, Umrißabgrenzung, den Kontrast schwarzer und weißer Flächen, Farbe als Raumwert, Farbe als Gegenstandswert.

Zwischen Natur und Bildkunst besteht darnach keine Beziehung der Uebereinstimmung oder der Nachahmung hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit, so wenig wie vorhin eine Gemeinschaft ihrer Wirkung festzustellen war. Was vielmehr stattfindet ist eine Fortentwickelung der Tätigkeitsreihen, durch die zunächst ein Stück Natur als optische Wahrnehmung isoliert und dann zu einer künstlich entwickelten Formanschauung fortgebildet wird. Das Verhältnis der Natur zur Kunst ist nicht durch einen Vergleich der Zustände zu erfassen, die beide erregen. Aber auch nicht durch den Vergleich der Gegenstände, die die Natur im Wahrnehmungsakte, die Kunst in der Vorstellung gibt. Sondern allein in der Betrachtung der Tätigkeiten, die aus

Digitized by Google

der Natur Kunst bilden. Dabei erinnert man sich vielleicht Schellings, der in seiner früher bewunderten Münchener Festrede (die der gegenwärtigen Abhandlung den Titel gab) wohl eine erste Ahnung dieses wahren Zusammenhanges von Natur und Bildkunst ausgesprochen hat. Trotz mancher auffälligen Irrtümer einer platonisierenden und metaphysischen Aesthetik, dort vielleicht liebenswürdiger als anderswo vorgetragen, hat es vermutlich Schelling zuerst anerkannt, daß die bildenden Künste die Natur weder nachahmen noch idealisieren, in ihren Gestaltungen weder hinter ihr zurück bleiben noch sie übertreffen. Weil beide nicht in ihrem gegenständlichen Werte, sondern in der Art der Tätigkeiten vergleichbar seien, denen sie verdankt werden. Geht freilich den Heutigen Schelling damit zu weit, wenn er den Vorgang bildnerischen Schaffens als denselben erfassen zu können glaubt, dessen schöpferische Wirksamkeit die Naturgesamtheit verursache, so behält er doch darin recht, daß das Problem der Bildkünste das Problem der sie erzeugenden Tätigkeiten ist, und daß diese mit den Prozessen der Natur, die wir ja nie vollends ergründen, in einem Verhältnis der Fortentwickelung, der stufenweisen Steigerung stehen.

Als eine spontane Anpassung anschaulicher und vorstellender Kräfte des Intellektes an die Darstellungsmittel der Hand wurde der bildnerische Vorgang hier gedeutet. Wird er und seine einzigartige Beschaffenheit auch nur durch genaue Abschließung und Sonderung der Phänomene erfaßt, so steht er zuletzt doch nicht so vereinzelt und verloren, daß er in der ganzen Natur nicht seinesgleichen hätte. Einmal begrifflich bestimmt, darf man ihn wohl mit einem allgemeinen und natürlichen Gesetze vergleichen. Es ist den Biologen als sogenannte Korrelation vertraut, womit sie das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis verschiedener Organe desselben Geschöpfes bezeichnen wollen. Dieser Korrelation zufolge zieht die Abänderung gewisser Organe die Abänderung anderer, scheinbar davon gänzlich unabhängiger Organe nach sich. Darwin hat diese für Naturforscher wie Züchter gleich interessante Tatsache in seinem Werke über »das Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation« mit vielen und lehrreichen Beispielen belegt. Uns fesselt dabei nur, daß stammesgeschichtlich ein Verhältnis wechselseitiger Bestimmung der Organe und damit auch ihrer Funktionen besteht. Das erleichtert etwas unsern Gedanken an die Korrelation zwischen den vorstellenden und handlichen Tätigkeitsgruppen beim Bildner. Ein großer Unterschied von der korrelativen Abänderung im Sinne der Biologie liegt freilich darin, daß dort eine rätselhafte, jedenfalls nichts weniger wie zweckmäßige, sondern durch und durch blinde kausale Abänderung stattfindet, wäh-

Digitized by Google

rend in der Anpassung der verschiedenen künstlerischen Tätigkeiten von Kopf und Hand eines der zweckvollsten Geschehnisse zu verehren ist, das wir kennen. Auch in diesem Sinne bedeutet die »funktionale Korrelation« des menschlichen Schaffens eine Vergeistigung und Steigerung des natürlichen Ereignisses.

Darf man so einen grundsätzlichen Zusammenhang künstlerischer und natürlicher Bildungsgesetze wenigstens ahnen und eine ordnende Gemeinsamkeit beider Funktionsarten von Ferne vermuten, so scheinen sich unausschöpfliche Worte des Polixenes in Shakespeares »winter's tale« am Ende zu bewähren:

»Yet nature is made better by no mean,
But nature makes that mean: so o'er that art
Which, you say, adds to nature, is an art
That nature makes. You see, sweet maid, we marry
A gentler scion to the wildest stock,
And make conceive a bark of baser kind
By bud of noble race: this is an art
Which does mend nature, — change it rather; but
The art itself is nature« . . .

Der begrenzte Umfang des Traktates gestattet es nicht, die plastische Tätigkeit mit ähnlicher Weitläufigkeit zu entwickeln als es mit der malerischen geschah. Indessen ist der Schaden nicht groß. Der allgemeine Charakter der Anpassung vorstellender Funktionen an die handlichen Ausdrucksmittel bleibt bestehen. Zudem hat Adolf Hildebrand der Entstehung der plastischen Formanschauung eine durchaus scharfsinnige Darstellung gewidmet in seinem »Problem der Form in der bildenden Kunst«. Man kann den hier geäußerten Gedanken wenigstens grundsätzlich beistimmen. Auch da wird die Formanschauung als ein Produkt von Vorstellungen, nicht von Wahrnehmungen und unmittelbaren Gesichtseindrücken aufgefaßt. Sie gilt nicht als gegeben, etwa in einer Folge von optischen und Bewegungsempfindungen, die man von einem Körper durch allseitige Betrachtung gewinnt. Sondern sie muß in einer Raumvorstellung erst hervorgebracht werden, die die verschiedenen Eindrücke verarbeitet, zur Uebereinstimmung bringt und somit dem Beschauer etwas mitteilt, das es in der Wirklichkeit nicht gibt. Die Summe der allseitigen Bewegungswahrnehmungen, die uns die Gestalt eines Körpers nach und nach erkennen läßt, ist nämlich nicht selbst als eine Wahrnehmung gegeben. Sie ist durch vorstellende Tätigkeiten erst zu erschaffen. Erst wenn sie als Produkt dieser zusammenfassenden Vorstellung im Kopfe des Bildners erzeugt wurde, kann sie ihre plastische Gestaltung durch

Digitized by Google

die Hand erfahren und dadurch den andern übermittelt werden. Die Schwierigkeit für den Plastiker besteht darin, seine Formanschauung derart abzuklären, daß sie den Wahrnehmenden von jeder Seite aus überzeugt und in ihren Raumverhältnissen deutlich und deutbar bleibt. In unserer Sprache: daß auch hier die Gegenstandsbildung eine möglichst bestimmte sei und daß durch keine Verkürzung, Ueberschneidung oder unverständliche Bewegung die Erkenntnis des räumlichen Zusammenhanges ihrer Einheiten gehindert werde.

Digitized by Google

Henri Bergson.

Von

Richard Kroner in Freiburg i. Br.

— —

Die Philosophie von Henri Bergson vereinigt in sich uralte und ganz moderne Denkelemente. Sie besitzt einen durch keinerlei transzendentale Ueberlegungen gehemmten und geschwächten ursprünglichen Willen zur Lösung letzter metaphysischer Probleme und ist dennoch überzeugt, daß die Welt im Grunde völlig irrational ist, daß der Mensch als Philosoph nicht nur Intellekt, sondern vielmehr lebendiger Schöpfungswille sein muß. Diese beiden Elemente, das metaphysische und das antirationalistische, verbinden sich zu der Konzeption einer intuitiven Philosophie. Intuition ist für Bergson das sich selbst erfassende unmittelbare und wirkliche Leben. Die Intuition will und soll die Fülle aller Erscheinungen als Totalität in einem Blick umspannen und ungeteilt aufnehmen in das Reich des Wissens.

Wer ein solches Unternehmen im Prinzip für überschwänglich und unangemessen den Kräften wissenschaftlichen Denkens hält, der wird eine Metaphysik dieser Art etwa so beurteilen wie Hegel die romantische Kunst. Die romantische Kunst, sagt Hegel, bedeutet ein Hinausgehen der Kunst über sich selbst in Form der Kunst selbst, eine Auflösung der ästhetischen Form zugunsten eines absoluten Inhalts, dessen Darstellung die Grenzen der ästhetischen Ausdrucksmittel überschreitet. Aehnlich könnte man von einer Metaphysik, die sich des Absoluten in seiner Reinheit zu bemächtigen strebt, sagen, daß sie ein Hinausgehen des Wissens über sich selbst in Form des Wissens selbst bedeute und so notwendig zur Zerstörung der eigentümlichen Gesetze des Wissens führen müsse, zur Selbstzerstörung der Wissenschaft. Wir werden bei Bergson diesen Charakterzug einer romantischen Philosophie, wenn wir darunter eine Metaphysik im angegebenen Sinne verstehen, wiederfinden. Eine solche Philosophie wird, wie eine jede Weltanschauung, mag sie in künstlerischer oder

Digitized by Google

religiöser oder logischer Form auftreten, ein philosophisches Interesse beanspruchen, sie wird jedoch stets eine stark persönliche Färbung tragen und daher nur dann bedeutsam sein, wenn der Persönlichkeit, von der sie ausgeht, Größe und Originalität eigen ist. Ich glaube, daß wir beide Eigenschaften Bergson zusprechen müssen.

Doch noch aus einem zweiten Grunde kann es wissenschaftlich wertvoll sein, sich mit einer solchen Philosophie zu beschäftigen. Wie die romantische Kunst trotz der durch sie vollzogenen Auflösung der ästhetischen Form eminent ästhetische Züge aufweist und große künstlerische Werte verwirklicht, so finden sich auch in einer romantischen Philosophie stark ausgeprägte logische Motive und wissenschaftlich wertvolle Diskussionen und Gedanken. Gerade diese aus ihrem persönlichen Hintergrunde herauszulösen und in ihrer systematischen Bedeutung zu erfassen, muß als eine reizvolle Aufgabe erscheinen. Freilich wird durch eine solche Aufsplitterung und Umwendung kein Bild des ganzen Gedankengebäudes erzeugt, die Einheit und Geschlossenheit desselben vielmehr zerrissen und zerstört. Eine Philosophie, und besonders eine romantische Philosophie, ist ja als Wirklichkeit genommen eine unendliche Mannigfaltigkeit und eine Individualität höchsten Grades, sie ist als Knotenpunkt begrifflicher Gedankenreihen nicht zu rekonstruieren. Aus diesen Erwägungen heraus soll meine Arbeit daher folgenden Weg einschlagen: der erste Teil soll versuchen, Bergsons Philosophie in ihren großen Zügen möglichst getreu nachzubilden, ihre eigenen Argumente wiederzugeben, sie als Einheit und Ganzheit darzustellen. Der zweite Teil soll versuchen, die allgemeinen systematischen Motive dieser Philosophie herauszuschälen und einer kritischen Beurteilung zu unterwerfen.

I. Darstellung.

Die Grundanschauung.

Bergsons Philosophie aus seiner Persönlichkeit, seine Persönlichkeit aus seiner Philosophie heraus zu verstehen und darzustellen wird also unsere erste Aufgabe sein. Ich glaube, daß eine Analyse des Titels seiner dritten Hauptschrift »Schöpferische Entwicklung« den besten Ausgangspunkt bietet, um das Wesen des Mannes uns nahe zu bringen und uns in das Zentrum seiner Gedanken zu versetzen. Denn der eigenen, sich stetig bereichernden und klärenden, schaffenden und schauenden Persönlichkeit ihr Recht im Gesamtbilde der Welt zu verschaffen, dieser Wunsch ist die treibende Kraft dieser Philosophie. »Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum

Digitized by Google

zu verbreiten«, sagt Schelling. So findet Bergson das, was er in sich selbst erlebt: das dauernde Wachstum seiner Ideen, die künstlerische Freiheit, mit der er schöpferisch seine Gedanken formt, die lebendige Beweglichkeit und rastlose Tätigkeit seines Geistes im Weltobjekt als Grund und Wesen der Dinge wieder. Seine Philosophie ist eine Opposition gegen die Mechanisierung und Verdinglichung der Welt, eine Reaktion gegen die kühle mathematische Verstandesarbeit der Naturwissenschaft, ein Protest gegen die Entpersönlichung und Entwertung des Lebens. Das Leben selbst ist es, das über den Intellekt triumphieren, das sich empören soll gegen die Knechtung einer abstrakten Rationalisierung und Atomisierung seiner selbst; die künstlerische Tat ist es, die eine Rechtfertigung und Anerkennung ihres Gehaltes fordert, die mit dem Anspruch auftritt, eine bessere Interpretin des Weltsinnes zu sein als eine Theorie, die alles Seiende in tote Punkte auflöst, die sich im Raume bewegen; der unzergliederte, freie Wille ist es, der seine Unabhängigkeit von der Materie, der seine Ursprünglichkeit und Individualität behaupten soll gegenüber dem Getriebe ewig gleicher Teilchen, die ewig gleichen Gesetzen folgen.

Aber all diese lebendigen Kräfte sollen nicht nur einen Platz finden in der toten Wirklichkeit, die ihrer zu spotten scheint, sondern sie sollen sich vielmehr selbst an die Stelle dieser Wirklichkeit setzen und ihrerseits erst einer Verstandesbetrachtung den engen Platz anweisen, der ihr im Universum, in der lebendigen schöpferischen Entwicklung der Welt, einzig und allein noch gebührt. Nicht nur wir, die Subjekte, sind frei wollende Wesen, Schöpfer und Künstler, nicht nur wir vervollkommnen uns in stetig fortschreitender Entwicklung, sondern das Universum, das Absolute selbst ist Werden und Leben, ist schöpferisch bildender Trieb, der die Materie beseelt, der immer neue und immer reichere Gestalten aus ihr formt, bis er im Menschen sich befreit und zum Herrn des überwundenen Stoffes macht. So sind wir selbst Wellen in dieser anschwellenden Flut; wir stehen in den vordersten Reihen dieser empordrängenden Selbstentwicklung und Entfaltung der Welt, in uns hat die steigende Woge einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Aber sie selbst drängt vorwärts, über uns hinaus, die wir nur flüchtige, vorübergehende, einmalige Materialisationen des unerschöpflichen Lebensschwunges sind. Da das Universum selbst lebt und strebt, so können wir ihm nur nahen, wenn wir den Blick auf unser lebendiges Wollen richten. Intuition ist sehender, sich selbst sehender Wille. Nicht im Gedanken läßt Gott sich nachbilden, er ist keine in sich ruhende Idee, keine reine Form, er ist Bewegung, Werden, Wachsen. In der freien Tat der künstlerischen Phantasie, da ist er zugegen, da wiederholt sich in uns sein Schöpfungsakt.

Digitized by Google

»Daß eine Welt von Dingen geschaffen werden kann, verstehen wir nicht, daß aber unser Tun wächst und sich steigert, das kann jeder von uns in sich selbst wahrnehmen.« Solches Tun ist das Wesen der Welt.

Diese Gedanken oder Gleichnisse geben in großen Zügen das Weltbild Bergsons wieder. So wie wir sie bisher kennen gelernt haben, scheinen sie für sich genommen keineswegs neu zu sein, vielmehr tauchen sofort bekannte geschichtliche Gestaltungen alter und neuer Zeit auf, an die sie deutlich erinnern. Das Originelle an ihnen liegt jedoch einmal in der Art, wie Bergson sie einführt und begründet, es liegt aber weiterhin darin, daß Bergson darauf verzichtet, diese Gleichnisse zu Begriffen umzugestalten, daß er selbst sich vielmehr dessen bewußt ist, daß er nur in Analogien spricht und nur in Analogien von dem wahren Wesen der Dinge sprechen kann. Keine verstandesmäßige Erkenntnis im gewöhnlichen Wortsinne will er geben, sondern nur eine Intuition, eine Weltanschauung, wörtlich genommen. Wenn man versucht, so äußert er sich wiederholt, die Wirklichkeit in ihrer Flüchtigkeit durch den Begriff zu bestimmen, durch Worte zu benennen, zerrinnt sie im selben Augenblick; sie entgeht und entgleitet jeder Formulierung, jeder Fixierung, jeder Benennung. Alles, was sich definieren läßt, ist schon nicht mehr ursprünglich und nicht mehr der Wirklichkeit gleich und adäquat. Das Wort ist brutal, sagt er, es zeichnet harte, scharfe Konturen; infolge seiner Allgemeinheit raubt es dem Unmittelbaren das Individuelle und Persönliche und macht so alles und jedes zur Sache, zum gleichgültigen Noch-Einmal, zur Identität. Keine Sprache der Welt, auch nicht die des Künstlers, wenngleich diese noch am ehesten, vermag daher das Wesen der Dinge in seinem An-sich völlig auszudrücken; dennoch ist es uns nicht verschlossen, wir brauchen unsere Erlebnisse nur unbefangen und vorurteilslos d. h. ohne das Begriffsschema, das wir gewöhnlich über sie breiten, in ihrer Unmittelbarkeit zu betrachten, so blicken wir den Dingen bis auf den Grund, so schauen wir sie in ihrer wahren Wirklichkeit an. Auf eine begriffliche Ausführung seiner Metaphysik muß Bergson daher verzichten, sie schwebt nur stets gewissermaßen am Horizonte seiner Ueberlegungen und Auseinandersetzungen, die um sie als um ihren fernen Mittelpunkt kreisen. Begeben wir uns daher jetzt, nachdem wir uns zunächst in diesen Mittelpunkt selbst versetzt hatten, um die Grundgesinnung, den Geist dieser Philosophie kennen zu lernen, an die Peripherie ihrer Gedanken und sehen zu, wie Bergson in den einzelnen Problemen seine Ansicht durchführt und begründet.

Digitized by Google

Der Gegensatz der unmittelbaren und der begrifflichen Wirklichkeit.

Knüpfen wir zuerst an den Gegensatz an, der für Bergson zwischen Begriff und Wirklichkeit besteht. Dieser Gegensatz prägt sich, wie wir sahen, vor allem darin aus, daß der Begriff in seiner Allgemeinheit unfähig ist, die immer neue und immer individuelle Wirklichkeit zu erfassen. Die begriffliche Wirklichkeit wird daher das Bild der unmittelbaren wesentlich verzerrt widerspiegeln, sie wird all die Züge und Seiten des Unmittelbaren und Gegebenen, die mit den Eigenschaften des Begrifflichen nicht übereinstimmen, einfach fallen lassen und ignorieren; und nicht genug damit, sie wird außerdem Eigenschaften des Begrifflichen, die mit dem Unmittelbaren und Gegebenen nicht übereinstimmen, in dieses hineindeuten und so einerseits ein Weniger, andererseits ein Mehr gegenüber der ungedeuteten Wirklichkeit in sich aufweisen. Diese Umbildung des Ursprünglichen in der wissenschaftlichen Begriffsbildung wird sich dann dadurch rächen, daß der Denker, der statt von dem Ursprünglichen auszugehen, vielmehr vom Begriffenen ausgeht, in dem Bemühen, die widerspruchslose Einheit der Gegensätze wiederherzustellen, notwendig scheitern muß. Die Gegensätze und Härten der Begriffe vermag kein Verstand, so scharfsinnig er sei, durch monistische Bemühungen aus der Welt zu schaffen, und zwar deshalb, weil sie künstliche Gebilde des Menschen sind, ersonnen zur leichteren Benützung der Dinge für sein Bedürfnis. Sie entstammen keinem spekulativen, sondern einem vitalen Interesse — wie sollten sie die Ansprüche des spekulativen Denkens befriedigen können? Diesen Ansprüchen läßt sich vielmehr nur durch ein Zurückgehen zur Anschauung selbst ein Genüge tun, vor der Begriffsbildung, nicht hinter und über ihr suche man die Einheit und die Wahrheit und die Wirklichkeit.

Diese Gedanken hätte Bergson so ausführen können, daß er zunächst die Eigenschaften der Begriffe, dann die durch sie bedingte Umbildung der Wirklichkeit untersucht und so die reine, unbegriffene Anschauung wiederhergestellt hätte. Er schlägt indessen diesen Weg nicht ein, sondern vergleicht direkt die begriffene Wirklichkeit selbst mit den unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins d. h. er verfährt nicht logisch, sondern metaphysisch. Wir kommen auf diesen Unterschied noch später zurück. Wir wollen jetzt Bergson bei seinen Vergleichen folgen und sehen, welche Unterschiede er in den einzelnen Gebieten des Seienden zwischen dem ursprünglichen und dem wissenschaftlich d. h. naturwissenschaftlich verarbeiteten Erlebnis auffindet. Da sich dieser Unterschied am schroffsten innerhalb der Be-

Digitized by Google

wußtseinstatsachen und ihrer psychologischen Auslegung bemerkbar macht, so wendet sich Bergson zuerst einer Kritik der Psychologie zu. Die in den seelischen Zuständen gefundenen Hinweise auf die wahre Verfassung der Wirklichkeit an sich sucht er dann auch außerhalb des Psychischen auf und erweitert so seine der herkömmlichen Begriffspsychologie entgegengesetzte intuitive Psychologie zu einer intuitiven Metaphysik.

Die Begriffspsychologie strebt, wie jede Verstandeswissenschaft, dahin, die Zustände des Seelenlebens nach Möglichkeit zu mechanisieren. Die Mechanik aber verwandelt alles zeitliche Geschehen in ein geometrisch räumliches, die Sukzession in Simultaneität, die Veränderung in eine Reproduktion identischer Elemente; aus der konkreten Zeitwirklichkeit (durée) macht sie ein homogenes Außereinandersein, die konkrete, kontinuierliche Bewegung veräußerlicht sie zu einem System räumlich getrennter Punkte auf einer an sich unbeweglichen Bahn; das Zukünftige verfrüht sie so durch Berechnung und macht den unbestimmbaren, irrationalen Zeitstrom zur zahlenmäßigen Relation. Daher würde keine ihrer Formeln geändert werden müssen, wenn die Dauer von Jahrtausenden, ja wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine Sekunde sich zusammenzögen. Für einen Verstand, der im Besitze der letzten Gesetze wäre und also den Lauf der Dinge vom gegenwärtigen Standpunkt aus bis in alle Ewigkeit vorauszusehen vermöchte, für einen solchen Verstand g e s c h ä h e in der mechanisierten Welt überhaupt nichts, er gliche dem Geometer, der die unendlichen Beziehungen der Raumpunkte aufsuchte, die in dem starren, ereignislosen Liniensysteme vorgebildet sind. Wie die Geometrie aber nur durch den festen Punkt Ordnung und Maß in den Raum bringt, so der Mechanismus nur durch die Konstruktion fester, letzter Einheiten, durch die er den ungeteilten Strom des Werdens gerinnen läßt zu dem Gefüge abgetrennter, isolierter, toter Dinge, die von außen geschoben werden. So macht der Seelenmechanismus die Seele zu dem Raume, in dem letzte seelische Elemente nach festen Gesetzen einander gegenseitig stoßen oder anziehen. Auch in diesem Raume zerstört er so den Begriff des Geschehens, vernichtet er die Möglichkeit eines durchaus Neuen, sieht in der Fülle und dem Reichtum der inneren Ereignisse, in der ungebrochenen, fließenden Stetigkeit der inneren Entwicklung nur das Produkt einer zugrunde liegenden Gleichförmigkeit und Unbeweglichkeit; das homogene Schema des Raumes mit seinen meßbaren, quantitativen Verhältnissen spannt er unter die bunte Mannigfaltigkeit und glaubt jetzt erst die wahre Wirklichkeit, ihren Kern entdeckt zu haben.

Wenn wir nun aber den Versuch machen, aus den Stücken das

Digitized by Google

Ganze wiederherzustellen, mittelst der Gesetze der Assoziation das unmittelbar gegebene Bewußtsein zu konstruieren, so bemerken wir leicht die unüberbrückbare Kluft zwischen diesen Welten, und wir können nicht zweifeln, welche die künstliche, und welche die wirkliche ist. Besonders deutlich tritt diese Kluft zutage, sobald wir den Versuch machen, die Freiheit des Willens zu definieren oder zu begründen. Hat man erst einmal das eigentümliche Werden der Seele mit den Schablonen der Außenwelt bedeckt, hat man es dem Prinzip der Isolation der Elemente und ihrer gesetzmäßigen Wiederkehr unterworfen, so wird jede Definition der Freiheit notwendig zum Determinismus führen müssen. Aber in Wahrheit läßt sich das Seelenleben gar nicht mechanisieren, ohne es dadurch zu töten; denn es spielt sich nicht in einem homogenen Raume ab, sondern in der heterogenen durée, die Empfindungen sind nicht tote Atome, die sich messen, deren Bewegungen und Veränderungen sich berechnen lassen. Vielmehr sind alle Zustände der Seele in beständigem Flusse, nichts Festes und Identisches läßt sich da auffinden, und niemals kehrt etwas in gleicher Form zurück. Wenn die Teile der Materie nebeneinander gelagert sind, wenn die bewegenden Kräfte sich einfach summieren, so durchdringen sich dagegen die Empfindungen und Gefühle, durch ihre Verschmelzungen treten ungeahnte, unberechenbare, noch nie dagewesene, neue Zustände ein. Keine Logik und keine Mathematik herrscht über diesem irrationalen Werden, denn jede Logik und erst recht jede mathematische Konstruktion vermag nur bis zum Allgemeinen zu dringen, Identität ist das Grundgesetz unseres Verstandes. In der Seele dagegen ist jede Empfindung ein persönliches, individuelles Lebewesen, das in steter Wandlung begriffen ist, das nur modifiziert und bereichert wiederkehrt. Wo bliebe der Duft und die Farbe unserer Erinnerungen, wenn sie nur ein Aggregat schon einmal dagewesener Elemente wären? Wie überhaupt unterschiede sich dann Wahrnehmung und Erinnerung, wie unterschiede sich erstmalige Vorstellung und Wiedererkennung? An der mechanisierten Materie geht die Zeit spurlos vorüber, nur in das Lebendige gräbt sie ihre Zeichen ein, und dadurch eben unterscheidet es sich vor allem vom Toten. Die Materie existiert in einer ewigen Gegenwart, sie hat kein Gedächtnis, sie ist so unveränderlich wie der Allgemeinbegriff; nur das Lebendige altert, nur das Lebendige hat Geschichte. Darin besteht sein unvergleichlicher Vorzug.

Deshalb scheidet Bergson streng zwei Arten des Gedächtnisses voneinander: das wiederholende und das vorstellende. Das erstere erzeugt die Gewohnheit, den motorischen Mechanismus. Das zweite aber ist nicht an den Körper gebunden, sondern bildet das alleinige

Digitized by Google

Vorrecht des Geistes, der seiner Vergangenheit sich zu erinnern vermag. In der Erinnerung allein gewinnt die konkrete, erfüllte Zeit ihre Wirklichkeit, die Erinnerung bewahrt das Gewesene als ein Gewesenes, Unwiederholbares auf, während die Gewohnheit immer das Gleiche als Gegenwärtiges wiederkehren läßt. So dienen die Bedürfnisse, die das Gedächtnis für ihre Zwecke einüben und dressieren, dem Mechanismus des Körpers, die Erinnerung aber, die gleich der Kunst den Ansprüchen des praktischen Lebens als ein unnützer Luxus erscheint, läßt uns an der einmaligen, individuellen, absoluten Wirklichkeit teilnehmen. Besäßen wir nicht die Gabe der Erinnerung, dann wären wir nur Dinge im Raume, vergangenheitslos, zukunftslos. In Wahrheit aber mißverstehen wir uns, wenn wir uns nur als Durchgangspunkte allgemeiner Gesetze wissen: die Erinnerung macht uns zu geschichtlichen, macht uns zu freien Wesen. Freilich — und hier scheint Bergson sein eigenes Prinzip zu durchbrechen — für gewöhnlich sind wir allerdings nur gestoßene und kausal bedingte Raumkörper, sind wir nur Exemplare von Gattungen und ausgeliefert der gemeinen Notwendigkeit unserer Bedürfnisse. Nur selten sind wir freie Wesen, nur in den kurzen Stunden, wo wir Besitz von uns selbst ergreifen und uns in die konkrete Zeitwirklichkeit versetzen.

Fragen wir uns nun noch einmal, ehe wir weiter in die Problemwelt Bergsons eindringen, welche Erkenntnis wir bisher gewonnen haben, so läßt sich als wichtigstes Resultat aussprechen: die Kategorien, mit denen wir die Außenwelt in unser Begriffsnetz einspannen, der homogene Raum, die Substantialität, die Gesetzeskausalität, die Wechselwirkung, die Schemata der Zahl, der Größe dürfen wir nicht auf die Erkenntnis der unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins, auf unsere psychischen Zustände übertragen. Wie aber steht es mit dieser Außenwelt selbst?

Da wir versuchten, die Seelenzustände in die Schubfächer der mechanischen Welt zu packen, gerieten wir in unlöslichen Konflikt mit den Realitäten. Wenn wir nun aber die Welt der Körper betrachten — spricht da der glänzende Erfolg der modernen Naturwissenschaft nicht für die rechtmäßige Geltung dieser Schubfächer? Trifft hier der Mechanismus nicht in der Tat das Wesentliche und Wirkliche? Doch was war es eigentlich, wodurch sich die unmittelbaren Gegebenheiten der Seele abhoben von der Räumlichkeit der psychischen Dinge? Wie wir sahen, war es ihre konkrete Zeiterfüllung, ihr Wachstum, ihre Individualität. Kurz, die L e b e n d i g k e i t der Seele war es, in der ihre Eigentümlichkeiten sich gleichsam konzentrierten — gibt es in der Körperwelt nichts L e b e n d i g e s? Und finden wir in der Welt der lebendigen Körper nicht die gleichen

Digitized by Google

Eigentümlichkeiten: sie entstehen, altern und sterben; die Entwicklung der tierischen Lebewesen ist fortwährende Neuschöpfung und Erfindung mannigfaltiger Formen. Auch diese Entwicklung spielt sich in dem konkret wirklichen Zeitstrome ab, auch hier werden Physiker und Chemiker vergebens danach streben, die Fülle und die Willkür und die Originalität der Erscheinungen mechanisch zu berechnen oder vorauszubestimmen. Aber auch Finalismus und Vitalismus vermögen nicht das Leben des Lebens, nämlich die Entstehung des absolut Neuen, die schöpferische Entwicklung der organischen Natur uns zu erklären. Und doch liegt in dieser Entwicklung gerade das Wesen der organischen Natur, wenn wir sie in ihrer Unmittelbarkeit anschauen, anstatt sie mit dem Verstande in allgemeinen Begriffen zu denken. Auch in der organischen Natur wiederholt sich nichts. Vielmehr entspringt auch hier die Artallgemeinheit, die wir mit einem Worte bezeichnen, nur einem menschlichen Bedürfnis, das die Dinge benennt, um sie besser zu rangieren und so zu beherrschen und auszunutzen. So finden wir auch in der biologischen Welt den Charakter der unmittelbaren Bewußtseinstatsachen wieder. Wie Bergson neben die Begriffspsychologie eine intuitive gestellt hat, so stellt er nun neben die naturwissenschaftliche, d. h. physikalisch-chemisch verfahrende Biologie eine intuitive Biologie oder eine Philosophie des Lebens.

Was aber bedeutet das Leben im Weltganzen überhaupt? Die Beantwortung dieser Frage fällt Bergson nicht schwer. Da die Kategorien der Naturwissenschaft sich als künstliche Schubfächer erweisen, in die sich die uns unmittelbar zugängliche Wirklichkeit nirgends hineinpacken läßt, da wir die Charaktere des Psychischen auch in der körperlichen Natur selbst wiederfinden, also auch diese sich gegen den mechanisierenden Verstand auflehnt und auf eine ursprünglichere, weniger verfälschte, freilich nicht ins Begriffliche übersetzbare Verfassung hindeutet, so können wir nicht zweifeln, auf welcher Seite wir den Schein, auf welcher wir die Wahrheit und Wirklichkeit zu suchen haben. Das Universum selbst lebt, wächst in einmaliger schöpferischer Entwicklung und entfaltet sich frei nach dem ihm innewohnenden Lebensdrange, dem élan vital. So entdeckt Bergson neben der künstlichen Begriffswelt des Mechanismus die wahre, intuitive Welt der absoluten Wirklichkeit.

Die Genesis des Mechanismus aus der absoluten Wirklichkeit.

Wenn nicht die homogene, räumliche Zeit, sondern das konkrete Zeiterlebnis mit seiner qualitativen, stets wechselnden Mannigfaltigkeit,

Digitized by Google

wenn nicht die Notwendigkeit, sondern die Freiheit, nicht die Welt der fixierten, isolierten, sich ewig gleichen Dinge, sondern die unbestimmte, flüchtige Welle des Lebensdranges wahre Realität besitzt, wenn nicht der Mechanismus, sondern die schöpferische Entwicklung das Wesen des Universums ausmacht, was bedeutet dann, so wird man schon längst gefragt haben, für Bergson überhaupt noch dieser Gegensatz? Oder drücken wir uns noch deutlicher aus: wie kann es für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse günstiger sein, die Wirklichkeit durch eine Schablone hindurch zu betrachten, die sie verfälscht? Würde nicht ein Lebewesen, das sich dem reinen Strome des Werdens hingibt, viel besser gestellt sein, da es ja die unmittelbare, unentstellte Realität ergriffe? Oder wenden wir das Problem noch allgemeiner: wie überhaupt kommt in die absolute Individualität des Universums das Allgemeine, das Begriffliche, das Mechanische hinein, wie in unser Bewußtsein die Sprache, die Logik, die Mathematik, die alle in einer absolut individuellen Welt sinnlos wären? »In einem absolut Unwirklichen«, sagt Bergson in der Einleitung zur »schöpferischen Entwicklung«, vermöchte sich unser Handeln nicht zu bewegen«. Also sind die Schemata und Kategorien des Verstandes nicht völlig inadäquat der Wirklichkeit? Sind Physik und Chemie nicht ganz und gar Fälschungen der Natur, liegt ihnen im Sein der Dinge etwas zugrunde, das ihren Erfolg erklärt? In der Tat ist das Bergsons Ansicht, und erst sie gibt seinem Weltbild eine gewisse Rundung. Es gibt zwei Möglichkeiten, den Dualismus, den wir aufgedeckt haben, zu beseitigen und die Welt einheitlich aufzufassen. Entweder man geht von der begrifflichen Wissenschaft aus und vertieft sie zu einer begrifflichen Philosophie, oder man geht von einer intuitiven Philosophie aus und sieht in der Wissenschaft gewissermaßen die Kehrseite, die notwendige Ergänzung der Intuition. Den ersten Weg hat die bisherige Metaphysik eingeschlagen, der zweite ist der Weg Bergsons. Auf dem ersten Wege gelangt man, wenn man von der Allgemeinheit der Arten ausgeht, zu einem Stufenreich von Formen, das auf der einen Seite durch ein absolut Ungeformtes, Noch-nicht-Seiendes, Bewegliches, die Materie, auf der andern Seite durch eine ruhende Form der Formen, die reine Allgemeinheit des Begriffes selbst begrenzt ist. Die Zeitlichkeit wird so zu einer durch die Materie getrübten Abspiegelung der Ewigkeit. In einer solchen Metaphysik gipfelte die griechische Philosophie bei Aristoteles. Oder man gelangt, wenn man von der Allgemeinheit des Gesetzes ausgeht, wie die moderne Wissenschaft, zu einem Absoluten, das die Gesetzmäßigkeit selbst ausdrückt. In der Substanz Spinozas wie in der Zentralmonade von Leibniz hat die Zeit keine Realität, jene ist der

Digitized by Google

vollendete Mechanismus selbst, in dieser ist die Zeit durch die Ewigkeit und ihre prästabilierte Harmonie überwunden. Auf den Höhepunkten der griechischen wie der modernen Philosophie hat nur das Allgemeine und Ewige Wirklichkeit und Wahrheit, das Individuelle und in der Zeit Werdende ist dagegen nur eine Modifikation oder eine Einschränkung des Allgemeinen. Zu solchem Schluß aber muß eine jede Metaphysik gelangen, die das Universum oberhalb der Begriffe der Naturwissenschaft aufzubauen sucht, anstatt es unterhalb im Unmittelbaren zu entdecken. In Wahrheit darf nicht, wie die frühere Metaphysik meinte, die Wissenschaft das Zeitliche, die Philosophie das Ewige zum Gegenstande haben, sondern umgekehrt die Wissenschaft muß sich auf das Ewige und deshalb Tote beschränken, die Philosophie dagegen erfaßt das Lebendige, Werdende, sie folgt nicht auf die Wissenschaft, sondern sie geht ihr vorher. Denn vom Begriff kommt man nie mehr zurück zum Leben. Das Lebendige aber ist das Absolute, das Allgemeine ist nur eine Abstraktion, eine Abschwächung des Individuellen, eine »Unterbrechung« der fortschreitenden Entwicklung, eine »Umkehrung« des zeitlich-wirklichen Prozesses. Anstatt des Ideales der einen Wissenschaft, die ihre Krönung in der Metaphysik erblickt, sollte man daher den Dualismus und die Gegensätzlichkeit von Wissenschaft d. h. Naturwissenschaft und Philosophie anerkennen. Die Philosophie ist monistisch, insofern sie sich selbst und die Wissenschaft als die beiden ergänzenden Erkenntnisweisen des einen Absoluten erfaßt, sie bejaht aber den Dualismus, da er durch die Zweiheit geboten wird, die aus dem Absoluten entspringt.

Und was bedeutet diese Zweiheit für Bergson, deren Wesen wir soeben streiften, was bedeutet jene Unterbrechung der Entwicklung, jene Umkehrung des Prozesses, von der wir sprachen? Was bedeutet der »Abstieg«, die »Entspannung«, die »Auflösung«, jene Kehrseite der intuitiv erfaßten, schöpferischen Lebenskraft? Nun, auch hier kann und darf die Philosophie wieder nur die Wahrheit in der Analogie und im Gleichnis schauen. Das Universum gleicht dem Künstler. Wenn der Dichter im Erschaffen seines Werkes nur einen Augenblick ermattet, wenn seine Aufmerksamkeit und Konzentration nachläßt, dann rollen sofort die vorher begeisteten Verse in bloße Worte, in tote Buchstaben auseinander; wenn den Maler sein Genius vor der Leinwand verläßt, dann entsteht ihm kein Bild, sondern eine Masse farbiger Punkte. Daß alle dichterischen Schöpfungen aus den einander gleichen Buchstaben desselben Alphabets zusammengesetzt sind, daß jede Musik dieselben letzten Tonelemente enthält — wen setzt das in Erstaunen? Es ist ja nicht das Alphabet, das die Dich-

Digitized by Google

tung, nicht die Palette, die das Gemälde hervorbringt, sondern die künstlerische Schöpferkraft ist es, die aus den Elementen das absolut Neue wirkt. Ist es wunderbarer und unverständlicher, wenn das Universum aus den Bausteinen der Atome seine lebendigen Werke formt? Diese Atome sind, als Bausteine verwandt, ebensowenig tot und isoliert wie die Elemente des Kunstwerks im Kunstwerk. Erst wenn die Kraft, wenn der Geist ermattet, wenn die Bewegung aufwärts stillesteht, dann fallen die Bausteine sinnlos auseinander: so entsteht die Materie und ihr Mechanismus. Diese gewissermaßen kosmische Entstehung aber ist unserer Intuition ebenso unmittelbar zugänglich wie die Schöpferkraft des Absoluten. Da wir selbst ja nichts anderes sind als vorübergehende Materialisationen des wachsenden Universums, da die Woge der Entwicklung uns trägt, in uns selbst steigt und fällt, so erleben wir ebensosehr ihren Ansturm wie ihr Zurücksinken, ebensosehr die Flut wie die Ebbe.

Wir erwähnten schon früher Bergsons Auffassung der Freiheit als eines seltenen Seelenzustandes, in dem wir von uns selbst Besitz ergreifen. Jetzt verstehen wir, wie diese Auffassung sich in das Ganze dieser Philosophie schickt. Wir sind nur frei, wenn wir in der konkreten Zeitwirklichkeit leben, wenn wir entsprechend unserer individuellen, persönlichen Eigenart handeln. Wir sind unfrei, insofern unsere Handlungen exemplarisch d. h. gesetzmäßig sind. Jetzt verstehen wir auch, inwiefern die Naturwissenschaft für Bergson ein Produkt unserer Bedürfnisse, ein Instrument unseres Handelns ist. Sie ist es, insofern für die automatische Befriedigung der Bedürfnisse, die gleichbedeutend ist mit einem Stillstand in der Entwicklung des unteilbaren, universalen Lebensstromes, die Fixierung dieses Stillstands, die Kenntnis des Immergleichen förderlich ist. So ist die Naturwissenschaft eigentlich keine Fälschung des Weltbildes, sondern sie befindet sich auf dem absteigenden Aste der Weltentwicklung, ja sie ist im Sinne Bergsons geradezu dieser zur Wissenschaft verwandelte Abstieg selbst, metaphysisch mit ihm identisch. Sie ist nur insofern eine Fälschung, als sie behauptet, daß die Materie ihrer Konstruktion nach von dem Lebenstrieb völlig abtrennbar sei, daß sie realiter unabhängig von ihm existiere. In Wahrheit ist auch die Materie stets individuell und nicht völlig im Mechanismus auflösbar. Sie hat nur eine Tendenz zur Geometrie, zum Atomismus hin, und weil diese Tendenz in ihr steckt, gelingt es der Naturwissenschaft durch Abstraktion von dem Individuellen sie in die Schablone des Mechanismus hineinzuspannen, das Schema des homogenen Raumes unter ihr auszubreiten. Die Materie der Naturwissenschaft ist also ein künstliches Produkt, genau wie die Materie des Aristoteles, nur mit um-

Digitized by Google

gekehrtem Vorzeichen; war die Aristotelische Materie das Prinzip der Spezifikation und Bewegungsmöglichkeit, so ist die Materie der Naturwissenschaft das Prinzip der Generalisierung und des Stillstandes.

So kehrt sich bei Bergson das Aristotelische Stufenreich um: zu höchst kommt die absolut individuelle, stets sich entwickelnde, zeitliche Wirklichkeit zu stehen, zu tiefst die an sich unwirkliche, nur begrifflich konstruierbare, reine Form der Allgemeinheit des Denkens. Diese Form, die in der modernen Naturwissenschaft als Atom oder wie immer materialisiert gedacht wird, ist jedoch in Wahrheit nicht das absolut Tote, sondern sie ist die schwächste Form des Lebens, der dumpfste, dunkelste Zustand des Bewußtseins oder richtiger noch, da es ein Seiendes im Absoluten nicht gibt: die Materie ist die Tendenz des Lebens zur Erschlaffung, Ermattung und Abspannung hin, und die Naturwissenschaft ist der Irrtum, diese Tendenz zum ewigen Sein umzudeuten, den Funken des Lebens, der auch noch in der Materie glüht, völlig zu ersticken, die letzte Spur der konkreten Zeitwirklichkeit, der durée, restlos aus ihr zu vertilgen. Sie ist dieser Irrtum, wenigstens wenn sie ihre an sich nützliche und praktisch brauchbare Begriffserkenntnis als Wirklichkeitserkenntnis deutet, wenn sie den Anspruch erhebt, das zu leisten, was nur der Intuition gelingt: den Grund der Dinge zu erschauen.

II. Kritik.

Bei der Darstellung der Philosophie Bergsons sahen wir, daß sie zwei miteinander scheinbar unvereinbare Elemente in sich vereine, ein uraltes und ein ganz modernes, nämlich den Anspruch auf restlose Erkenntnis des absoluten Wesens der Welt und die Ueberzeugung von der totalen Irrationalität dieses Gegenstandes ihrer Erkenntnis. Diese beiden Elemente verleihen der Philosophie Bergsons ihren eigenartigen Doppelcharakter, in dieser Verschmelzung besteht der große Reiz ihrer Konzeption. Die beiden Grundbegriffe seiner Philosophie, wenn man in ihr überhaupt von Grund b e g r i f f e n reden will, repräsentieren jene beiden Elemente: la durée, der eine von ihnen, bezieht sich auf den Gegenstand und kennzeichnet die totale Irrationalität der Welt, l'intuition, der andere, bezieht sich auf die Methode und kennzeichnet das Organ des absoluten Wissens. Da der Gegenstand irrational ist, so kann das Erkenntnisorgan nicht die ratio sein, es darf nicht hingerichtet sein auf ein Reich ewiger, unveränderlicher Ideen, es muß vielmehr in der unteilbaren Zeitwirklichkeit seine Heimstätte und sein Wirkungsfeld haben; dies Erkenntnisorgan muß also Wille, sehender Wille sein. So ist es der Irratio-

Digitized by Google

nalismus, der in der Verschmelzung der beiden Elemente, des alten und des neuen, durchaus überwiegt. Die Welt wird nicht zugunsten des Postulats der absoluten Erkennbarkeit am Ende doch rationalisiert, wie wir es etwa bei Fichte sehen, dessen Denken zeitweilig von ähnlichen Tendenzen beherrscht wird, sondern das Erkennen selbst wird irrationalisiert, wird zu einer Art intellektuellen Mitlebens, zu einem schauenden Willensakt. Daher können wir sagen, daß bei Bergson durchaus das moderne Denkelement überwiegt, ja vielleicht läßt sich seine ganze Philosophie von keinem Gesichtspunkte aus so gut beleuchten als von dem des vollkommenen Gegensatzes zum antiken Denken.

Suchte das antike Denken den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, das Unbewegliche, zeitlos Ewige, suchte selbst Heraklit nach dem Logos, so sucht Bergson dagegen das in der konkreten Zeit stetig Verfließende, das immer Bewegte; suchte das antike Denken das Allgemeine, Gattungsmäßige, so sucht Bergson dagegen das Individuelle, Unwiederholbare; bedeutet Griechentum Intellektualismus, so bedeutet Bergsons Philosophie extremsten Voluntarismus. Sah die griechische Philosophie den höchsten Wert in dem geschaffenen Kunstwerk, so sieht ihn Bergson vielmehr in dem schaffenden Künstler. Das, was so verschiedene Geister wie Kant und Nietzsche dennoch verbindet und beide zu modernen Menschen macht, die Akzentuierung des Wollens und des Tuns, der Primat des Praktischen, das kennzeichnet durchaus auch das Denken Bergsons. Auch er will den Schwerpunkt der Weltanschauung in das Diesseits verlegen, deshalb sieht er in der einmaligen Entwicklung ein Absolutes, deshalb leugnet er jede andere Existenz als die der unmittelbar erlebten Wirklichkeit.

Aber, um hier gleich den Hauptmangel seiner Philosophie hervorzuheben, es fehlt ihm durchaus jede Verankerung in einem Ueberirdischen, Jenseitigen, das seinerseits erst die Wertung des Irdischen und Diesseitigen rechtfertigen und bedeutsam machen könnte; er verhält sich darum zu Kant genau ebenso wie Nietzsche: er bleibt in der Wertung des bloßen Willens zum Leben befangen, er vermag nicht in der Wirklichkeit und im Leben Hohes und Niedriges, Gutes und Böses zu scheiden, sondern er hält alles Wirkliche, nur weil es wirklich ist, alles Lebende, nur weil es lebend ist, für ein Absolutes und Göttliches. Wie für Spinoza das Individuelle schon mit dem Mangel behaftet ist, weil es determiniert ist, so ist für Bergson das Individuelle schon wertvoll, weil es nicht das Allgemeine ist. Aber aus dem Lebendigen wird noch kein Gutes, selbst wenn wir Leben in der höchsten Potenz annehmen, aus dem Individuellen an sich

Digitized by Google

noch kein Wert, selbst wenn wir von jeder Allgemeinheit abstrahieren. Die schöpferische Entwicklung bringt Elende ebenso reichlich, ja reichlicher hervor als Helden, und ein Verbrechen ist ein ebenso unwiederholbarer Vorgang als eine künstlerische Tat.

Deshalb müssen wir zusammenfassend sagen, Bergson hat das große Problem der modernen Philosophie: die volle Anerkennung der Individualität des Wirklichen zu verbinden mit der Postulierung absolut allgemeiner Werte, die Jenseitigkeit und Objektivität des letzten Sinnes der Welt zu wahren, ohne den Sinn der einmaligen Entwicklung des Menschengeschlechts, ohne den Sinn unseres eigenen Lebens zu zerstören, dies moderne Problem hat er nicht zu lösen vermocht.

Ehe wir in die Besprechung der einzelnen Punkte eintreten, sei noch ein Wort über unser Verfahren vorausgeschickt.

Es ist schwer die Motive der Philosophie Bergsons einzeln zu beleuchten, da sie einander gegenseitig tragen und eng miteinander verflochten sind. Sie stehen im Verhältnis der »pénétration mutuelle« und nicht in dem der »juxtaposition« zueinander, da sein ganzes System mehr eine lebendige als eine begriffliche Einheit besitzt. Eine Kritik wird daher, auch wenn sie nach einem analytischen Plane angelegt ist, dennoch in jedem Teile das Ganze treffen müssen; so wird die begriffliche Disposition sich nicht streng durchführen lassen, vielmehr werden die Gesichtspunkte der Kritik, wie ihre Gegenstände, sich öfters wiederholen, ein Mangel, der sich nicht gut vermeiden ließ.

Wir wollen die Bergsonsche Philosophie nach drei Gesichtspunkten durchforschen, die drei hervorstechenden Tendenzen in ihr entsprechen, nach ihrem Antirationalismus, ihrem Biologismus und ihrem Intuitionismus.

Der Antirationalismus.

Jeder Antirationalismus muß zur Ablehnung einer begrifflichen Metaphysik im vorkantischen Sinne führen, wenn er so viel besagt, als daß die Welt an sich dem Erkennen des Verstandes unzugänglich ist, daß sie sich schlechterdings nicht denken läßt; wenn aber andererseits der Philosophie die Aufgabe gesteckt bleiben soll, diese irrationale Welt zum Inhalte ihres Wissens zu machen, so folgt schon hieraus, daß eine solche Philosophie sich in ihrer Methode gründlich von jeder Methode der Einzelwissenschaften unterscheiden muß, daß sie also nicht als eine Art Fortsetzung oder Vollendung der Einzelwissenschaften auftreten und diese als Teile ihres eigenen Systems oder als bloße Anwendungen und Vereinzelungen ihrer allgemeinen

Digitized by Google

Erkenntnisse betrachten darf. Diese grundsätzliche Lostrennung der Methode der Philosophie von der Methode der andern Wissenschaften können wir als einen kritischen Zug im Denken Bergsons betrachten; es ist freilich der einzige, denn das Motiv dieser Lostrennung ist nicht ein kritisch geläuterter, sondern ein dogmatischer Antirationalismus; seine Philosophie macht nämlich nach wie vor die Wirklichkeit selbst zum Gegenstande der Erkenntnis, sie soll dieselbe Aufgabe wie die Einzelwissenschaften lösen, nur besser und tiefer. Sie bejaht also den Dogmatismus der vorkantischen Metaphysik, wenn sie auch ihren Rationalismus verneint. Haben jedoch Philosophie und Wissenschaft, worunter gemäß dem Worte science immer die Naturwissenschaft verstanden wird, denselben Gegenstand, aber eine verschiedene Methode der Erkenntnis, so muß notwendig die Methode der Wissenschaft an Wert verlieren. Die Philosophie wird sich als Richterin über den Wert der Wissenschaft fühlen und deren Wahrheitsgehalt gering anschlagen. Sie wird ihre Erkenntnisweise als eine prinzipiell höherwertige der wissenschaftlichen entgegenhalten. So soll Bergsons Philosophie den fließenden Inhalt der Wirklichkeit in seiner Totalität intuitiv erkennen im Gegensatz zur Wissenschaft, die nur einseitige und deshalb unwahre Abstraktionen zu bilden vermag.

Erinnert diese Position nicht an die der nachkantischen Philosophie? Auch diese wollte an die Stelle der vormaligen Verstandes-Metaphysik eine höhere Metaphysik der anschauenden Vernunft setzen; diese Vernunft sollte sich ebensosehr wie die Intuition Bergsons über die gewöhnliche Logik erheben und die einfache Identität, die abstrakte Allgemeinheit des Begriffs, durch die spekulative Idee einer konkreten Totalität verdrängen. Bei Hegel finden wir sogar das Prinzip einer schöpferischen Entwicklung des Absoluten wieder, wie auch die metaphysische Auswertung des »vorstellenden Gedächtnisses«: ohne die Erinnerung hätte der Geist keine Wirklichkeit und keine Wahrheit, er wäre das »leblose Einsame«, die Materie. Auch Hegel verflüssigt die starren, abgetrennten, dinglichen Begriffe, seine Logik sucht die harten Gegensätze der Abstraktion durch ein Prinzip der Selbstbewegung der Idee zu versöhnen; diese Idee ist ihm »die Rückkehr des Begriffs zum Leben«. In dieser letzten Wendung freilich zeigt sich die Ueberlegenheit des großen Logikers über den extremen Antirationalisten: jener erhebt das L e b e n erst zum Prinzip der Philosophie, nachdem er es vorher als Idee g e d a c h t hat. Diese Idee hat die Sphäre des Begriffs durchschritten. Ihre Entwicklung vollzieht sich nicht in der irrationalen Zeit, der durée, dieser »schlechten Unendlichkeit«, sondern gilt zeitlos. So bringt Hegel zwar Erkenntnis und Leben zusammen, nicht aber Erkenntnis und Irrationalität. Die

Digitized by Google

Konkretheit und Totalität des Absoluten verbindet er in der Idee mit der Allgemeinheit des Begriffs, während Bergson das Absolute von der Allgemeinheit völlig lostrennt, ihr konträr gegenüberstellt. Wenn für Hegel die begriffene Wahrheit die wahre Wirklichkeit ist, so ist umgekehrt für Bergson die unbegriffene Wirklichkeit die wahre Wahrheit.

Schneidet nicht aber dieser extreme Antirationalismus sich selbst den Ast ab, auf dem er sitzt? Er verbannt Begriff und Logik in die Mathematik und Naturwissenschaft. Er selbst aber, vermag er mit andern Mitteln von seiner eigenen Wahrheit zu überzeugen? Er führt die Paradoxie so weit, Logik und Wahrheit als einander feindliche oder gleichgültige Gewalten zu behandeln und trifft damit natürlich sich selbst. Darf eine Philosophie, die folgernd, schließend, beweisend vorgeht, wie es die Philosophie Bergsons tut, Wahrheit und Wirklichkeit einander gleichsetzen und dennoch die Wirklichkeit für alogisch und irrational erklären? Die dogmatische Gleichsetzung von Wahrheit und Wirklichkeit erweist sich so als das πρῶτον ψεῦδος der Bergsonschen Philosophie. Eine metaphysische Erkenntnis der konkreten Wirklichkeit kann überhaupt nur so lange sinnvoll sein, als sie das Dogma der Rationalität der Wirklichkeit bejaht. Eine antirationalistische Philosophie muß zur Mystik werden oder sich mit Gleichnissen begnügen, wenn sie die irrationale Welt dennoch zu begreifen oder sagen wir lieber zu schauen strebt. Mystik ist an sich unangreifbar, weil sie Sache der Persönlichkeit, des Gefühles ist. Wäre Bergsons Philosophie nur Mystik, wäre sie nichts als ein schönes Gleichnis des Unerforschlichen, wie es die Kunst sein will, so würden wir nicht mit ihr rechten. So sehr sie sich nun zwar selbst dem künstlerischen Schaffen verwandt fühlen mag, so will sie doch nichtsdestoweniger eine wissenschaftliche Deutung der Welt sein, sie will sogar Probleme der Einzelwissenschaft, wie solche der Psychologie und der Biologie, ihrerseits lösen. Deshalb ist es notwendig, ihr kritisch zu begegnen. Es mangelt dem Antirationalismus Bergsons die Einsicht, daß Anschauungen ohne Begriffe blind sind, daß daher das absolut Unbegriffliche nicht einmal als »gegeben«, als »individuell«, als »wirklich« bezeichnet werden darf, weil all diese Attribute schon logische Bestimmungen sind. Es mangelt ihm mithin die Erkenntnis seiner Grenze: er reißt Begriff und Wirklichkeit so weit auseinander, daß keine Verbindung zwischen beiden mehr möglich scheint und sucht dennoch Wahrheit und Wirklichkeit zu untrennbarer Einheit zu verschmelzen. So vernichtet er den Erkenntnisbegriff selbst und zerstört den Sinn alles Denkens.

Wenn die Verquickung von Antirationalismus und dogmatischer

Digitized by Google

Metaphysik sich selbst aufhebt, so trifft doch nicht das gleiche Geschick das Motiv des Antirationalismus selbst; in der Hervorkehrung dieses Motivs müssen wir vielmehr eine bedeutende, vielleicht die bedeutendste Tat der Bergsonschen Philosophie erblicken; sie sieht überall scharf und klar die Mängel eines Naturalismus, der sich auf mathematische Naturwissenschaft stützt und diese für berufen hält, Weltanschauung zu begründen. Freilich richten sich seine besten Ausführungen hier überall gegen den dogmatischen Naturalismus, während er Kant gegenüber mehr die Berechtigung seiner Tendenzen fühlt, als daß er wirklich imstande wäre, sie zu behaupten. Daher haben auch seine rationalistisch-mathematischen Gegner ein leichtes Spiel ihn anzugreifen, er hat keinen Rückhalt im Begriff, in der Logik und kann sich allein Geltung durch die zugrunde liegende Wahrheit der Sache, nicht durch ihre systematisch kritische Fundierung verschaffen. So verfällt dieser Antirationalismus auch, insoweit er über den bloßen Hinweis auf die Intuition hinausgeht und im Anschluß an spezialwissenschaftliche Probleme Theorien entwickelt, rettungslos einer naiven Naturmetaphysik und einem unkritischen Begriffsrealismus.

Der Biologismus.

Der selbstgewählte Verzicht auf eine begriffliche Durchführung seiner Gedanken rächt sich bei Bergson am empfindlichsten in der Durchführung eines zweiten Motivs seiner Philosophie, das man am besten als Biologismus bezeichnen kann. Dieses Motiv verleitet ihn zu seltsamen und bedenklichen Konstruktionen.

Bergson begnügt sich nicht damit, aus den Tatsachen der Entwicklungslehre auf eine metaphysisch-psychische Realität zu schließen, die diesen Tatsachen zugrunde liegt, sondern er spricht auch davon, daß diese Realität auf ihrem Wege durch die Materie hindurch Einbuße an ihren Teilen erleide, daß diese Verluste durch die den Pflanzen und Tieren eigentümlichen Lebenskräfte repräsentiert würden, daß die beiden Hauptrichtungen, in die sich der Lebensstrom in seiner Entwicklung habe zerteilen müssen, die des Instinktes und die der Intelligenz seien, daß der Instinkt sich bei uns fast verloren habe und nur noch als dunkle Sympathie bisweilen auflebe, daß die Intuition nichts sei als die Erhellung dieses Instinktes durch das Bewußtsein. Diesen Instinkt oder diese Sympathie nennt er auch eine ästhetische Fähigkeit, die uns in das Innerste des Lebens selbst hineinführe und den Sinn der Entwicklung uns unmittelbar erschließe. Ich erwähne diese Ansichten nicht, um sie zu kritisieren, sondern nur, um zu zeigen, zu welchen Konsequenzen extremer Romantik diese

Digitized by Google

intuitive Philosophie hinführt, sobald sie aus der Stummheit der Anschauung hinaustritt und sich der von ihr so verachteten Sprache dennoch bedient. Auf dem Boden dieser Romantik erwächst auch die Vorstellung, daß die Intelligenz und die räumliche Materialität denselben Ursprung hätten, daß beide eine Umkehrung der schöpferischen Entwicklung bedeuten.

Was ist über diese im Ganzen der Bergsonschen Philosophie höchst bedeutsame Theorie zu sagen? Durch sie sollen zwei Arten von Lebensäußerungen ihrem metaphysischen Wesen nach einander entgegengesetzt werden: eine höhere und eine niedere Art, die im Leben des Universums als Prinzipien des Individuellen und des Generellen, im Erkenntnisleben als Prinzipien des Individualisierens und des Generalisierens auftreten. Wird durch diese logische Trennung der beiden Lebensprinzipien auch ihre verschiedene metaphysische Bewertung gerechtfertigt? Diese Frage ist es, die wir uns vorlegen müssen.

In seinem Buche »Materie und Gedächtnis« zeigt Bergson in scharfsinnigen Ausführungen, daß unser begriffliches Erkennen — wie alles psychische Leben — durch vitale Antriebe und Zwecke beherrscht wird. Er begnügt sich jedoch nicht mit dieser an sich zweifellos richtigen Beobachtung, sondern folgert daraus, daß alles wissenschaftliche Erkennen nur unter dem biologischen Gesichtspunkte einer die Befriedigung der Bedürfnisse bezweckenden Tätigkeit aufzufassen sei. Dieser rein »pragmatistischen« Ansicht vom Erkennen stellt er den höheren Standpunkt der Intuition gegenüber, die, von den Trieben des gemeinen Lebens befreit, auf die reine Wahrheit hingerichtet ist. So scheint wenigstens das philosophische Erkennen von den Banden der biologischen Betrachtung gelöst zu sein und ein eigenes Dasein um seiner selbst willen zu führen. Doch die metaphysische Gleichsetzung von Wahrheit und Wirklichkeit will es anders. In seinem Buche »Schöpferische Entwicklung« umklammert der Ring des biologistischen Denkens das ganze Universum. Die schöpferische Entwicklung ist nichts anderes als die biologische Entwicklung: so wird auch die Intuition in die vitale Realität hineingezogen.

Wir haben bei der Darstellung der Bergsonschen Philosophie gesehen, wie die beiden Welten des Mechanismus und der durée aneinander geknüpft werden. Hier wird die erkenntnistheoretische Seite dieser Verknüpfung deutlich. Um das nur praktisch zu bewertende, wissenschaftliche von dem wahrhaften Erkennen der Intuition trotz der beiden gemeinsamen biologischen Herkunft und Bedeutung zu scheiden, wird die Konstruktion eines auf-

Digitized by Google

und eines absteigenden Astes der Entwicklung eingeführt. Allein dies Gleichnis verweist uns, wie die Intuition überhaupt, nur auf einen dunkel gefühlten Rechtsgrund, der nicht ins Bewußtsein erhoben, nicht explicite gedacht und begriffen wird. Wenn die biologische Entwicklung zur absoluten erhoben wird, so muß es vielmehr als Willkür erscheinen, von den Lebensäußerungen die einen hinsichtlich ihres Erkenntnisinhaltes als negativ, die andern als positiv zu bewerten. Ja es muß wunder nehmen, daß der auf Befriedigung der Bedürfnisse hinzielende Trieb eine Umkehrung des élan vital symbolisieren solle, da doch ohne diese Befriedigung das Leben überhaupt und damit die metaphysische Wirklichkeit Bergsons ihr Ende erreicht hätte. Noch schwerer begreiflich ist die Berufung auf den Instinkt, der in der Intuition Erkenntnisquelle werden soll; dient doch der Instinkt keinem andern Zwecke als dem der Bedürfniserfüllung, ist er doch das Prototyp einer réproduction oder répétition, Merkmale, wie wir wissen, gerade der mechanisierten Wirklichkeit! Wodurch aber legitimiert sich die Intuition als das im letzten Sinne allein berechtigte Erkenntnisprinzip? Dadurch, daß sie sich in die uns unmittelbar zugängliche, wahre Wirklichkeit zu versetzen weiß. Aber wer verbürgt uns, daß die unmittelbare auch die wahre Wirklichkeit, daß sie die Wahrheit selbst sei? Die Intuition! Aus diesem Kreise kann uns Bergson nicht hinausführen, weil er die Wahrheit in ihrer Eigenart nicht herausstellt, sondern sie sofort in die absolute Wirklichkeit hineinfließen läßt.

Und in welche Wirklichkeit? In die des individuellen Lebens. Aber führt uns dieser individualistisch-biologische Wahrheitsbegriff nicht völlig in Absurditäten hinein? Da die zeitliche Entwicklung nur das absolut Neue hervorbringt, das Unvergleichliche und niemals Wiederkehrende, so müßte im gleichen Maße die Wahrheit beständig wechseln; was heute gilt, darf morgen nicht mehr gelten, und was für den einen wahr ist, muß für den andern falsch sein. Wer wie Bergson die Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit den Gegenständen des philosophischen d. h. des wahren Wissens völlig abspricht, der verneint auch die zeitlose Geltung dieses Wissens und zerstört den Sinn aller Wahrheit. Εἰ δὲ πάντα κινεῖται οὐδὲν ἔσται ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ, sagt Aristoteles. In diesem Punkte hat Bergson die griechische Philosophie zweifellos mißverstanden und ihre Tiefe nicht zu würdigen gewußt.

Die faszinierende Sprache Bergsons darf uns nicht über die logischen Mängel einer solchen Naturphilosophie hinwegtäuschen. Indem sie die Erkenntnistheorie mit der Biologie verschmilzt, sucht sie die Bedeutung, den Sinn, die Geltung der Begriffe und des Verstandes genetisch zu erfassen und zu kritisieren. So fragt Berg-

Digitized by Google

son auch, um die Wahrheit der Naturwissenschaft zu bewerten, nur nach ihrer Entstehung innerhalb der biologischen Entwicklung. Daher ist es nicht wunderbar, wenn sie ihm nur als Fortsetzung des auf Bedürfniserfüllung gerichteten Handelns erscheint. Er betrachtet sie von vornherein sub specie utilitatis und nicht unter dem unbefangenen Gesichtspunkte des ihr immanenten Zweckes der Wahrheit. Indem Bergson das Leben ins Zentrum seiner Philosophie stellt, trägt er unbewußt eine Fülle biologischer Kategorien in den Gegenstand seiner Untersuchung hinein. Der Begriff des Lebens wird zum ungeprüften, einfach hingenommenen a priori seiner Gedanken, ein Ausleseprinzip wie irgend ein anderes.

Bergsons Irrtum besteht darin, daß er ein Wissen für möglich hält ohne Bezugnahme auf ein begriffliches a priori, auf ein Kriterium der Auswahl. Er glaubt ohne bestimmten Standpunkt die Wirklichkeit durchblicken, unmittelbar erschauen zu können. In Wahrheit schiebt sich ihm an Stelle der Standpunktlosigkeit ein sehr fixierter, sehr beschränkter Standpunkt unter, von dem aus er die Dinge ansieht. Seine Philosophie erscheint daher nur voraussetzungslos, weil er ihre Voraussetzungen sich nicht ausdrücklich zum Bewußtsein bringt. In Wahrheit aber ist sie nicht nur voraussetzungsvoll, sondern auch sehr viel abstrakter, sehr viel dünner als er glaubt. Er meint mit dem Worte Leben die ganze Fülle des Gegebenen zu umarmen; das mag zutreffen, solange er in der Intuition verharrt. Aber er braucht nur einen einzigen Gedanken an die Intuition zu knüpfen, nur einen Schritt in das Reich des Begriffs zu tun, das er eben doch nicht ganz umgehen kann, da verengt sich der Blick sofort, und so spezielle, so wenig umfassende Kategorien, wie es die biologischen sind, werden ihm zu Weltkategorien, zum Absoluten.

Der Intuitionismus.

Wir richten zum Schluß unser Augenmerk auf die Intuition als Methode der Philosophie. Die biologistische Tendenz des Bergsonschen Denkens hat uns schon darauf hingewiesen, daß diese Methode, obgleich sie aufs Ganze und Unmittelbare geht, dennoch nicht davor geschützt ist, einer einseitigen Handhabung zu verfallen. Die Intüition zur Methode der Philosophie erhoben, bedeutet im Grunde genommen: Methodenlosigkeit zum Prinzip machen. Denn da die Intuition, wenn sie zu wissenschaftlichen Theorien führen soll, ja wenn sie nur irgendwelche, noch so inadäquaten Vorstellungen erzeugen soll, sich an irgend eine Begriffsbildung anschließen, irgendwelche Kategorien, und seien es nur so allgemeine wie die der »Wirklich-

Digitized by Google

keit« brauchen wird, da mit andern Worten die Intuition stets von nicht-intuitiven Elementen durchsetzt sein muß, so wird sie irgend einer Deutung der Welt, irgend einem begrifflich gestalteten Erlebnisse, das sich persönlich stark aufdrängt, anheimfallen; anstatt das ganze Universum zu umarmen, wird sie d e n Teil für das Universum nehmen, der ihr besonders wertvoll erscheint. So hat sich schon Hegel gegen die intuitive Philosophie seiner Zeit gewandt. »Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen. So einen Menschen muß man stehen lassen, denn mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen.« In der Tat, in das Unmittelbare läßt sich alles hineindeuten, weil alles unmittelbar, d. h. Inhalt meines Erlebnisses werden kann. Deshalb ist in der Philosophie die Berufung auf die innere Erfahrung ohne Sinn.

Man kann in dieser Hinsicht ganz gut an ein Beispiel anknüpfen, das Bergson selbst zum Beweise dafür anführt, daß nur die Unmittelbarkeit uns die Sache selbst kennen lehrt. Er spricht davon, daß man durch noch so viel Photographien und Beschreibungen von Paris sich kein vollständiges und objektives Bild der Stadt verschaffen könne. Erst wenn man einmal dort gewesen sei, könne man, von der ursprünglichen Intuition des Ganzen ausgehend, seine Skizzen darin unterbringen. Gewiß wird man Bergson zugeben können, daß die Unmittelbarkeit uns viel mehr den Eindruck der Totalität und der Wirklichkeit geben wird, als alle Symbole oder Nachbildungen. Aber werden diese Eindrücke auch bei verschiedenen Menschen dieselben, werden sie von objektiver Bedeutung sein? Werden nicht Auge, Stimmung, Bildung, Empfänglichkeit des Betrachters, ganz abgesehen von der Zufälligkeit seines Weges und allen Besonderheiten gerade dieses Tages, das Bild von Paris wesentlich beeinflussen? So wird sich an die Stelle einer objektiven Vorstellung von Paris vielmehr ein durch die Subjektivität des Betrachters gefärbtes Bild schieben, und dies Bild wird, verglichen mit der Totalität aller von Paris möglichen Ansichten, sehr begrenzt und beschränkt sein.

Wird es anders um den stehen, der schauend durch diese ungeheuer große Stadt, die wir die Welt nennen, hindurch wandert, um eine objektive Totalansicht von ihr zu gewinnen? Wer verbürgt uns, daß der Blick eines solchen Betrachters das Wesentliche und Absolute sicher heraushebe? Wird nicht ein Geist, dessen Interesse der Gleichheit der Dinge, nicht ihrer Verschiedenheit zugewandt ist, dem das Denken, nicht das Wollen die Unmittelbarkeit selbst ist, mit gleichem Recht eine andere Seite des Erlebnisses als »Ding an sich« ansprechen?

Digitized by Google

Aber darf denn die intuitive Philosophie das Resultat ihres Schauens überhaupt in eine abstrakte Vorstellung zusammendrängen? Darf sie dem Absoluten identische, konstante Merkmale beilegen, ohne dadurch ihrem Prinzip der Richtungslosigkeit und Standpunktlosigkeit untreu zu werden? Wir sehen: wenn die intuitive Philosophie zu irgend welchen Gedanken kommen will, muß sie aus ihrer Standpunktlosigkeit heraustreten. Jeder »Gedanke« enthält Kategorieen, Bestimmungen, Urteile. Standpunktlosigkeit ist in Wahrheit »Gedankenlosigkeit«. Was Bergson im Grunde erstrebt, ist nicht die absolute Standpunktlosigkeit, sondern der absolute Standpunkt. Alle Einseitigkeit des abstrahierenden Denkens soll die Philosophie abtun, um die »Sache selbst« in ihrer Ganzheit, um sie interesselos, objektiv zu fassen. Deshalb wendet er sich vom Begriffe zur Anschauung. Hier meint er, könne der Mensch den Erdensohn abstreifen, hier, in der gänzlichen Bestimmungslosigkeit, liege die Objektivität ohne Hülle vor uns ausgebreitet. Wäre er dabei stehen geblieben, hätte er Ernst gemacht mit dieser Unbestimmbarkeit, in der Subjekt und Objekt zusammenfallen, so hätte er aufhören müssen, diesem Negativen gegenüber noch Erkenntnis zu wollen und sich damit begnügen, »das Unerforschliche still zu verehren«. Doch er will gerade Erkenntnis dieses Letzten, er schreibt ihm eine Fülle von Kategorien zu. Da er aber auf dem Standpunkt der Standpunktlosigkeit verharrt, so kann es nicht anders sein, als daß die Auswahl dieser Kategorien eine »gedankenlose«, d. h. eine willkürliche wird. An die Stelle der erstrebten Objektivität schiebt sich die äußerste Subjektivität, die Willkür. Wäre Bergson in dem Erkenntnisstreben konsequent gewesen, hätte er mit dem Bestimmen des Absoluten Ernst gemacht, so hätte er notwendig an die Stelle der konkreten, begriffslosen Anschauung vielmehr den konkreten, anschaulichen Begriff, an die Stelle der bestimmungslosen Totalität vielmehr die Allheit der Bestimmungen setzen müssen. Diese Allheit hätte ihm dann die Absolutheit seines Standpunktes verbürgt; auch dies bestimmte Absolute wäre absolut negativ gewesen, aber nur gegenüber jeder besonderen Kategorie; auch dieser Standpunkt wäre standpunktlos gewesen, aber nur insofern er jeden beliebigen Standpunkt in sich begriffen hätte, d. h. er wäre in Wahrheit der absolute Standpunkt gewesen.

Zwischen diesen beiden Extremen schwankt die Philosophie Bergsons hin und her. Sie will das Erkennen nicht lassen und doch auch aus der bloßen Intuition nicht hinaustreten; sie will die Totalität der Welt, das Universum ergreifen, und dennoch in ihm keine Bestimmungen setzen. Die Folge ist, daß sie eine ununterschiedene

Digitized by Google

Vielheit von Gedanken-Inhalten und -Formen in einer unbegriffenen Einheit versinken läßt — eine Vielheit, die sich nur dadurch begrenzt und zur Einheit zusammenfaßt, daß sie die generalisierende Begriffsform der Mathematik und Naturwissenschaft negiert.

Es ist wohl die auffälligste Einseitigkeit der Bergsonschen Philosophie, daß sie unter »Begriff« ausschließlich diese generalisierende Begriffsform versteht; daß sie nur den einen Gegensatz zwischen Generellem und Individuellem sieht, dem sie den Gegensatz von Begriff und Anschauung einfach unterschiebt; daß sie alles, was nicht unter die Kategorien der mechanisierenden Naturwissenschaft fällt, in eine Einheit zusammenwirft und dieser Mannigfaltigkeit mit so undifferenzierten und komplexen Bildern wie dem élan vital oder der évolution créatrice glaubt Herr werden zu können. Man hat es leicht, eine Einheit herzustellen, wenn man die Verschiedenheiten einfach ignoriert. Wenn es wahr ist, daß es vom Begriff keine Rückkehr mehr gibt zum Leben, von der Getrenntheit keine mehr zur Einheit, so darf man aus dieser Ansicht heraus jedenfalls nicht zu der Schlußfolgerung gelangen: also wende sich die Philosophie an die Anschauung, an das Leben. Damit gäbe sie ihre Stärke, ihre Macht auf. Denn diese gründet sich ohne Zweifel auf ihre Scheidekunst, auf die Analyse. Am wenigsten aber gewinnt die Philosophie die verlorene Unmittelbarkeit und Einheit dadurch wieder, daß sie psychologische, erkenntnistheoretische und biologische Denkrichtungen zu einer einzigen metaphysischen Intuition zusammenmengt. So sehr ungebrochener Denkmut und ursprüngliche Stellungnahme zu philosophischen Problemen zu bewundern ist, so können wir doch ein solches, nur durch die genialé Persönlichkeit ihres Schöpfers bedeutsames Verfahren nicht als wissenschaftliche Bewältigung des Problems hinnehmen. Wir dürfen in der Philosophie der Einheit nicht die Unterscheidung des Verschiedenen aufopfern, wir dürfen vor allem die Einheit nicht auf die Anschauung eines Gleichnisses gründen. Sonst geraten wir in Gefahr, das im Worte Zusammengeratene für wesentlich zusammengehörig zu halten, die logischen Unterschiede zu Gunsten der bildlichen Gemeinsamkeit zu verwischen.

Wenn Bergson bei der Analyse der unmittelbaren Gegebenheiten mit allem Nachdrucke auf die Besonderheit und Einzigartigkeit der Phänomene hingewiesen, die Verallgemeinerung und Schematisierung als künstliche Vereinfachung und Entstellung gekennzeichnet hat, so wird er den Bestimmtheiten des Verstandes gegenüber diesem individualisierenden Prinzipe selber abtrünnig: hier läßt er sich durch den Gleichklang der Bezeichnung, durch die unwahre Allgemeinheit des

Digitized by Google

Wortes täuschen. Logische, psychologische, biologische, ethische und ästhetische Bedeutungen schwirren in dem Worte »schöpferische Entwicklung« durcheinander, ohne sich gegeneinander abzugrenzen, ohne ihren individuellen Sinn zu wahren; sie fallen sämtlich in die trübe Vorstellung eines lebendigen Universums hinein und verdichten sich dem Mechanischen, diesem »leuchtenden Kern«, gegenüber zu dem Nebel des Intuitiven, des Absoluten.

Wenn es wahr ist, daß die absolute Einheit jenseits des Begriffes liegt, so ist es doch sicher falsch, alles Nicht-Mechanische in jenes formlose Jenseits zu verbannen. Die Individualität alles Wirklichen betont zu haben, ist ein unbestreitbares Verdienst der Bergsonschen Philosophie. Ihr Irrtum aber ist es, die individualisierende Begriffsbildung der Geschichte zu überspringen und statt dessen gleich in die begriffslose Intuition zu flüchten. Mit Recht wahrt Bergson einem nivellierenden Naturalismus gegenüber den Eigenwert der Freiheit und der Kunst, mit Unrecht aber glaubt er diesen Werten nur durch die Anschauung näher kommen zu können. Weder vermag er ihr wahres Wesen so zu erkennen, noch sie in der Anschauung völlig begriffsfrei zu halten, vielmehr stößt er sie in so primitive Denkbestimmungen hinein, wie Substanz und Inhärenz sind, macht sie zu Eigenschaften einer absoluten Weltseele. Mit der richtigen Erkenntnis, daß der Begriff überhaupt unfähig ist, das unübersehbar Mannigfaltige, diese »schlechte Unendlichkeit«, in sich zu bergen, verbindet er die unmögliche Forderung eines philosophischen Organs, das diesen Dienst leisten soll.

Ist diese Aufgabe indessen die einzige, die Bergson jenem Organ stellt? Ist die Intuition ihrem tiefsten Sinne nach nicht noch auf ein ganz anderes Ziel hingerichtet? In der Tat, Bergsons Philosophie des Lebens will noch mehr als nur ein Zeichen des Makrokosmus geben; nicht das Schauspiel genügt ihr, sie will auch lehren, schaffend Götterleben zu genießen. Wäre die Intuition allein ein theoretisches Prinzip, nur ein Spiegel der Wirklichkeit, dann allerdings wäre sie mit aller Vergeblichkeit und aller Widersinnigkeit einer Abbildungstheorie behaftet. Aber Bergson will das Leben nicht nur abbilden, er will es meistern und neuschaffen. Wer in der Intuition lebt, der lebt frei, der lebt schöpferisch, der lebt Gott gleich. Darum sollen wir in der Intuition leben, wir sollen unsern Willen umkehren. Die Neugeburt des Willens ist es, die ihm am Herzen liegt. Von der blinden Notwendigkeit der Bedürfnisse und ihrem Sklaven, dem Intellekt, sollen wir uns freimachen, nur durch die eigene Willenstat erobern wir die Freiheit. Die Zeitwirklichkeit, die durée, wird, von dieser Seite gesehen, zur Zeitlosigkeit, Ewigkeit. »Das

Digitized by Google

Handeln zerbricht den Kreis des Gegebenen, der Willensakt vermag den Verstand aus sich selber herauszutreiben.« In solchen Sätzen werden wir deutlich an das Pathos Fichtes erinnert. Auch Bergson stellt an die Spitze seiner Philosophie den Imperativ. In der Begründung und Formulierung dieser Gedanken freilich bleibt er in den biologistischen Vorurteilen befangen: Der Wille ist ihm ein biologisches a priori, der Verstand ein biologisches a posteriori. Wollen wir von diesem zu jenem zurückkehren, so müssen wir gleichsam die Entwicklung in uns zurückschrauben. Aber auch hier werden wir an Fichte erinnert. »Die vollkommenste Stufe der Menschheit wäre die, auf welcher die beiden Formen der Bewußtseinstätigkeit (Intuition und Verstand) zur vollen Entfaltung gelangten«: Das Zeitalter der Vernunftkunst wird das Zeitalter des bewußten Vernunftinstinktes sein.

Fassen wir noch einmal unsere Ausführungen über die Intuition Bergsons zusammen, vereinigen wir das zuletzt zur Geltung gekommene praktisch-voluntaristische mit dem früher besprochenen intellektualistischen Prinzip, so werden wir sagen können, daß die Intuition genau dem von Kant als Erkenntnisideal gedeuteten intellectus archetypus, dem intuitiven Verstande, entsprechen will. Sie soll das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit zusammenschauen, deshalb macht sie das organische Leben zum Weltleben, zum Absoluten, deshalb nimmt sie die künstlerische Phantasie zu ihrem methodischen Vorbilde, deshalb tendiert sie zur Individualität und konkreten Unmittelbarkeit. Die intuitive Philosophie will »die spekulative Vernunft im praktischen Interesse erweitern«. Da sie kritisch genug ist zu sehen, daß diese Erweiterung mittelst des diskursiven Verstandes unmöglich ist, so philosophiert sie mit dem Willen und dem Gefühl.

So liegt auch der Wert dieser Philosophie der schöpferischen Entwicklung, wenn wir von dem Zauber ihrer Sprache, von der dialektischen Schärfe ihrer Argumentationen, von dem Reichtum ihrer Gedankenwendungen absehen, vor allem in ihrer großen, jedem Leser sich mitteilenden Ueberzeugung von der metaphysischen Bestimmung des Menschengeschlechts, in ihrem prophetischen Glauben an seine ewige Fortentwicklung. So kritisch sich daher auch der Verstand Bergsons Lehre gegenüber verhalten mag, die Totalität unseres Geistes wird in ihm den geborenen Philosophen bewundern und verehren, der berufen ist, unsere gedankenarme Zeit zu neuen Werken emporzuführen.

— — —

Digitized by Google

Ueber die gegenwärtige Lage der Philosophie in Rußland [1]).

Die unbedingt selbständige und selbstbewußte Betätigung des menschlichen Geistes ist das eigentliche Element der Philosophie. Auf keinem Gebiete kann der Mensch etwas wahrhaft Großes vollbringen, ohne die volle Ueberzeugung zu haben, daß gerade dieses Gebiet das wichtigste und wertvollste sei, daß die Arbeit auf diesem Gebiete eine selbständige, unbegrenzte Bedeutung habe.

Wladimir Ssolowjow.

I.

Als nach langem Schlafe der durch die Romantiker-Panslavisten personifizierte philosophische Geist Rußlands endlich zum selbständigen Leben erwachte, wurde er von heißem Sehnen und Streben nach einer erschöpfenden, alle Gebiete des Lebens und Denkens umfassenden Synthese ergriffen. Diese Sehnsucht näherte ihn scheinbar dem Geiste jeder wahren Philosophie, dem unermüdlichen Streben nach Vollendung und System. Aber, bewußt nach einer Synthese strebend, schritt das russische Denken unbewußt dem Chaos, seinem Elemente, entgegen, wobei es das ganze kulturelle Rußland, soweit es von ihm beherrscht wurde, mit sich riß. Der Grund dieser tragischen Verwechselung wurzelte — und wurzelt vielleicht bis heute — hauptsächlich darin, daß unser Denken nie vollkommen autonom war. Die Grundprinzipien der russischen Philosophie wurden durch das ruhige Feuer theoretischer Geistesarbeit nie geläutert und gebildet, sondern tauchten meistens als etwas Fertiges aus den dunklen Tiefen des inneren Erlebens auf.

Der Irrtum, welcher der panslavistischen Schule zu Grunde liegt, ist nur ein Einzelfall dieser allgemeinen Regel. Auch die allumfassende Einheit des Panslavismus wurde nicht im Verlaufe theoretischen Denkens geschaffen, sondern einfach als Grundtatsache des Innenlebens aufgedeckt. Aber die Einheit als das Gegebene des inneren

1) Aus der Einführung in die russische Logosausgabe.

Digitized by Google

Erlebens und die Einheit als das Aufgegebene des theoretischen Denkens sind zwei grundverschiedene Prinzipien.

Im ersten Falle ist sie die dunkle irrationale Wurzel, aus der die Fülle unseres Erlebens hervorsprießt. Im zweiten Falle — eine kristall-klare rationale Vereinigung aller Motive jedes kulturellen, insbesondere des philosophischen Schaffens.

Aber, indem der Panslavismus die Einheit des Lebens zum Kriterium der wahren Philosophie erhob, führte er mit blinder Notwendigkeit zu der verfrühten Annahme, daß die Synthese erreicht sei, wenn als Ersatz für die aufgegebene Einheit die fertige Einheit des Gegebenen sich geltend machte. Und, indem er auf dem Wege dieser Verwechselungen weiterschritt, mußte der Panslavismus notwendig den unbegrenzten kulturhistorischen Fortschritt auf allen Gebieten verneinen.

Er ließ diese Gebiete nicht in freier Selbständigkeit sich entfalten, sondern erstickte sie im Keim durch eine verfrühte Hineinbeziehung in eine allumfassende Einheit. Und so wurde das tiefbedeutsame Prinzip der Synthese aus einer freien, auf gegenseitiger Anerkennung basierten Verbindung der einzelnen Kulturgebiete in ihrer mannigfaltigen Eigenart zu einer düsteren Tyrannei einander unterjochender Geistessphären, zu einem Despotismus erbitterter und neidischer Sklaven.

So wurde die Philosophie, ihrem Wesen nach dazu berufen, die einzelnen Kultur- und Geistessphären abzugrenzen und zu befreien, im Lager der russischen Romantiker zu einem gewalttätigen, unterjochenden Prinzip. Es mußte so kommen, denn nur der Freie befreit. Der Unterjochte rächt sich durch Unterjochung. Die Philosophie der Panslavisten aber lag, wie wir gesehen haben, hoffnungslos in den Banden des Lebens. Dem Leben hatte sie seinen Grundbegriff der irrationalen Einheit entlehnt. Dem Leben mußte sie dienen. Nicht selbständiges rationales Schaffen wurde von ihr gefordert, sondern nur eine rationale Rechtfertigung der Herrschaft des Irrationalen. Und wieder trat sie, die würdige Hüterin höchster Wahrheit, in die abhängige Stellung einer mittelalterlichen Handlangerin.

Eine ganz besonders typische Verkörperung dieses fundamentalen Widerspruches in der russischen Geistesgeschichte war Wladimir Ssolowjow. Niemand maß der Autonomie und Uneigennützigkeit der Philosophie, dieser selbstbewußten Betätigung des menschlichen Geistes, eine höhere Bedeutung bei als er. Niemandem war die philosophische Unfruchtbarkeit des chaotischen Panslavismus bewußter als ihm, sowie die Notwendigkeit einer wahren sehenden Synthese; niemand hatte ein tieferes Verständnis für die Ursachen des Fehlens einer

Digitized by Google

wahren Philosophie in Rußland, und niemand verteidigte mit so tiefer Ueberzeugung den freien philosophischen Gedanken, also auch die Befreiung der ganzen Kultur von einer einseitigen Herrschaft wechselnder Richtungen. Demnach hatte das bewußte Denken Wladimir Ssolowjows alle hauptsächlichen Widersprüche der slavischen Romantik besiegt. Und trotzdem blieb sein ganzes unbewußtes Schaffen bis ans Ende in die inneren Widersprüche dieser Schule versenkt. Der gleichsam organische Panslavismus Ssolowjows tritt in der Unzulänglichkeit seiner wenig überzeugenden philosophischen Konzeptionen zu Tage. Dieser Mangel, diese Unzulänglichkeit wurzelt darin, daß für Ssolowjow, wie für den Panslavismus überhaupt, das rationale Denken sich im Grunde garnicht mit dem wahren Schaffen deckt. Das Schaffen Ssolowjows wurzelt in den dunklen Schichten seines irrationalen Erlebens. Dagegen sind seine rationalen Konstruktionen durchaus unschöpferischer, passiv berichtender Natur. Sub specie theoretischer Wahrheitswerte hat Wladimir Ssolowjow wohl nichts Neues oder Bedeutsames geschaffen. Unendlich wertvoll ist sein System bloß als eine eindeutig bestimmte Transkription, als Zeichen einer neuen Fülle und Tiefe des Erlebens. Die Grundbegriffe des philosophischen Systems von Ssolowjow mögen im Vergleich zu den theoretischen Aufstellungen seiner Vorgänger noch so klar und durchsichtig sein, seine Hauptmerkmale bleiben doch immer: Der Primat des Lebens und die untergeordnete Stellung des theoretischen Gedankens.

Wenn somit selbst die Vertreter der philosophisch-mystischen Geistesrichtung Rußlands, wie Wladimir Ssolowjow, mit ihrer klaren Erkenntnis der Aufgaben und des unabhängigen Charakters der Philosophie keinen Grundstein zu einer dauernden philosophischen Tradition zu legen vermocht haben, so konnte es noch viel weniger durch den russischen Positivismus geschehen, eine, in ihrem Verhältnis zur Philosophie in den meisten Fällen nicht nur skeptische, sondern geradezu negierende Richtung. Das Bewußtsein einer philosophischen Autonomie fehlte hier gänzlich. Ja, es wurde geradezu die Notwendigkeit ihrer Unterwerfung unter das Szepter anderer, vorzugsweise politischer und ethischer Werte proklamiert.

Zwar wurde diesen Forderungen gewöhnlich der Mantel wissenschaftlicher Wahrheiten umgehängt, so daß es scheinen mochte, als sei das reine Wissen das einzige Ziel unserer Positivisten. Aber hinter dieser formellen Anerkennung des autonomen Gedankens steckte nur eine noch größere Unterjochung; denn unter dem Zeichen der Anerkennung wurde von der Philosophie nicht nur gefordert, daß sie anderen Werten diene, sondern auch daß sie eine fremde Herrschaft

Digitized by Google

theoretisch rechtfertige. Der Grundwiderspruch des russischen Gedankens, — der Widerspruch eines bewußten Zieles und eines unbewußten Strebens, welcher für unsere Mystiker die Unmöglichkeit einer klaren Synthese bedeutete, erstand im gegenüberliegenden Lager als Widerspruch der Verkündigung einer Autokratie der Vernunft und ihres faktischen Gefangenseins von wahrheitsfernen Motiven. Michailowsky, welcher diesen Widerspruch lösen wollte, hat ihn durch seinen Begriff einer zweieinigen Wahrheit nur noch verstärkt. Dem Grundwiderspruch unseres Positivismus' hat er bloß eine rationale Formulierung gegeben, analog derjenigen, in welcher Wladimir Ssolowjow auf rationale Weise den Grundwiderspruch unserer mystischen Richtung befestigt hat. Vielleicht hatte dieser Wechsel einseitiger Richtungen, von denen jede den Anspruch auf Alleinherrschaft erhob, nicht in philosophischem, sondern in allgemein kulturellem Sinne eine große innere Bedeutung und zeitigte nicht selten gesegnete Früchte. Jede neue Richtung weckte irgend ein neues Element der Kultur; auf unserem jungfräulichen Boden stieß es, wie alles Neue, gewöhnlich auf unbedingten Widerstand und völliges Unverständnis; aber in diesem Kampfe gelangte es immerhin zu seiner vollen Entfaltung und einer mehr oder weniger allgemeinen Anerkennung. Aber welche Bedeutung dieser Wechsel der Richtungen und diese Leichtigkeit des Vergessens in anderer Hinsicht auch haben mochte, — für die Philosophie mit ihrem Streben nach vollkommener Synthese war dieser Wechsel der herrschenden Richtungen nur eine immerwährende Sklaverei, ein ewiger Wechsel der Herrscher und Sklaven: sie gaben immer nur sich selbst, sie blieben immer nur kulturell bedeutsame Symptome; in philosophischer Hinsicht jedoch blieben sie dauernd unfruchtbar.

Der kulturelle Verfall der Gegenwart bedeutet nicht sowohl das Bewußtsein der unrechten Anforderungen, welche an die Philosophie von seiten der verschiedenen Richtungen gestellt werden und ihre Autonomie gefährden, als vielmehr ein Fehlen jeglicher klaren und tiefen Richtung. Aber in dieser Leere des Gegebenen fühlt man die Möglichkeit neuer Aufgaben. Unsere Zeit ist wiederum von der Sehnsucht nach einer Synthese ergriffen. Darin liegt eine große Hoffnung, aber auch eine drohende Gefahr für uns. Mehr denn je müssen wir daran denken, daß ein düsteres Verhängnis das dunkle irrationale Chaos ein für alle Mal unserer Synthese zum Wächter gegeben hat. Wir dürfen nicht vergessen, daß der allzu raschen Annahme einer frühreifen Synthese unbedingt eine noch tiefere Enttäuschung in Bezug auf die Philosophie, die Wissenschaft, die unbegrenzte Bedeutung jeglicher Kultur überhaupt folgen muß und teilweise schon gefolgt

Digitized by Google

ist. Das unbestimmte, aber wahre Bedürfnis nach System und Synthese, welches wir alle so tief erleben, müssen wir sorgsam in das ruhige Bett des mächtigen, breiten Stromes der großen Weltkultur leiten. Die Philosophie, als rationales Wissen, das zu einer der Wissenschaft zugänglichen Einheit führt, kann und muß in dieser Beziehung eine der ersten Stellungen einnehmen. Aber um dies zu erreichen, ist es vor allem notwendig, ihrer kulturellen und befreienden Bedeutung sich bewußt zu werden.

Die Philosophie lehrt vor allem, daß die Synthese nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel allen kulturellen Ringens sein muß. Die ursprünglich gegebene Einheit irrationaler Erlebnisse verwandelt sie in die Idee eines einheitlichen wissenschaftlichen Systems. Die Philosophie teilt die mannigfaltigen Kulturgebiete von einander ab, steckt deren Anforderungen und Ansprüchen Grenzen, weist einem jeden den ihm gebührenden Platz an und macht dadurch jedes Gebiet vollkommen frei im Rahmen seiner, ihm zuerkannten Grenzen. So stellt sie der blinden, bald dem einen, bald dem anderen Geistesgebiet unterworfenen Synthese eine freie und dauernde Verbindung sämtlicher Geistessphären entgegen. Dieser Gedanke eines engen Zusammenhanges der beiden Begriffe — Grenze und Freiheit — ist einer der kulturell wichtigsten Gedanken des Kritizismus und muß demnach unbedingter, unantastbarer Besitz jeder nachkantischen Philosophie werden. Den übergroßen Ansprüchen der seit lange unterjochten Motive, den verschiedenen Geistesprotesten und darauf folgenden Geistesrückschlägen, dem immerwährenden Auf- und Niedersteigen feindlich kämpfender Kräfte muß unbedingt ein Ideal entgegengestellt werden, gegründet auf gegenseitiger Anerkennung aller Seiten der Kultur ohne Ausnahme. Man muß verstehen, daß, wie ein Kulturstaat ohne die Freiheit seiner Bürger nicht bestehen kann, so auch keine wahre philosophische Synthese ohne volle Freiheit der Entfaltung aller derjenigen Motive möglich ist, welche nur in der Gesamtheit das Antlitz einer wahren Kultur geben. Um jedoch der Philosophie in Beziehung zur Kultur diese ihr einzig geziemende Stellung zu verleihen, — die Stellung einer abgrenzenden und befreienden Macht, — muß vor allem die Sonderstellung, die sie selbst im System der Kulturwerte einnimmt, anerkannt werden. Selbstlos muß ihr volle Freiheit der Selbstentwickelung und Selbstbestimmung gegeben werden. Denn die Philosophie ist die zarteste Blüte am Baume der Wissenschaften und verlangt ganz besonders nach einem Bewußtsein der Selbstlosigkeit ihrer Aufgaben. Nur unter diesen Bedingungen kann sie zu einem selbständigen Kulturfaktor werden und die ihr auferlegte Aufgabe erfüllen. Ist aber die Philosophie

Digitized by Google

der Gegenwart diesen Anforderungen gewachsen? Wird sie die, auf sie gerichteten Hoffnungen erfüllen?

II.

Wir leben scheinbar in einer Epoche nicht nur allgemein kulturellen, als auch in Sonderheit philosophischen Verfalls. Und dies nicht nur in Rußland, sondern auch im Westen. Klagen über das Epigonentum der gegenwärtigen Philosophie, alexandrinisch-ausgangslose Stimmung, Sehnsucht nach etwas Neuem und Starkem, nach einem Aufschwung und einem System werden durch Skeptizismus und Verzweiflung an der Philosophie, als einem absoluten rationalen Wissen, durch Zweifel an die Möglichkeit einer Synthese und eines Systems verdrängt. Diese unbefriedigte Stimmung, dieser Zweifel an der Macht eines rationalen Denkens wird durch einen zunehmenden Pragmatismus zum Ausdruck gebracht. Laut verkündet er die endliche und untergeordnete Bedeutung des philosophischen Wissens und proklamiert das dunkle Chaos primitiver und allzu subjektiver Erlebnisse. Die scheinbare Kühnheit seines Auftretens kann aber das wahre Wesen seiner Stimmung nicht verbergen, einer Stimmung der Verzweiflung und Sehnsucht. Es ist dies ein Protest, ein Rückschlag gegen das Epigonentum der gegenwärtigen Philosophie, einer Philosophie, welche die Anforderungen der lebendigen, konkreten Persönlichkeit vergißt und sich mit einer Welt selbstgeschaffener Abstraktionen begnügt; es ist ein Protest gegen eine Philosophie, welche die letzten Fragen umgeht und sich unermüdlich im Kreise der vorletzten Probleme dreht. Der Charakter des »Vorletzten« in den philosophischen Themata der Gegenwart fällt auch wirklich scharf ins Auge: indem sie das ihr überlieferte Erbe eines schöpferischen Zeitalters verarbeitet, fürchtet sie scheinbar dessen letzte Tiefen. Und sorgfältig vermeidet ihr ängstlicher Gedanke die Pfade der Ewigkeit zu betreten, welche aus den großen Werken schöpferischer Zeiten zu uns herüberleuchten. Ueberall sehen wir abstrakte Filigranarbeit, viel Geist und ernste Vorsicht, aber nirgends das Siegel tiefer Genialität und wahrer Weisheit. Ueberall sehen wir interessante, fein organisierte Menschen, originelle Meister der Philosophie, aber nirgends bilden sich, wenn auch nur Umrisse, einer großen, wahrhaft bedeutsamen Persönlichkeit.

Aber ist der philosophische Geist der Gegenwart wirklich so steril? Kann man das heutige Epigonentum mit dem fruchtlosen eklektischen Epigonentum der alexandrinischen Epoche vergleichen, einem Epigonentum, welches nicht einer Wiedergeburt, sondern einer noch tieferen Dekadenz des philosophischen Geistes voranging?

Digitized by Google

Es gibt zwei Arten des Epigonentums: das eklektische Epigonentum und das Epigonentum der Schulen.

Ersteres ist prinzipienlos. Es beginnt mit der Versenkung in die Geschichte, aber da es keinerlei Würdigungsvermögen besitzt, ärtet es in einen extremen Historismus aus, d. h. in ein unbedingtes Anerkennen alles Vergangenen, unabhängig von dem erzeugenden Milieu. Die Vergangenheit ist ihm kein Weg zur Gegenwart. Es wagt nicht die Vergangenheit zu beurteilen und zu verurteilen, daher sucht es sie zu erhalten. An Stelle eines Kampfes um das Wesen der Sache, tritt ein scholastischer Streit, ein Streit um Fakta und Autoritäten. Keine Spur eines philosophischen Geistes; die lebendige Wahrheit ist einer toten Gelehrsamkeit unterworfen, einem korrekten Zitieren von Texten. Die besten unter den Epigonen sind noch diejenigen, welche darnach streben, die Wahrheit unter das Prinzip des Schönen zu stellen. Tragisch verliebt in das Vergangene, sind sie von der starren Schönheit seiner großen Schöpfungen bezaubert. Die sich selbst genügende Abgeschlossenheit und Ruhe der historischen Denkmäler nimmt ihre Aufmerksamkeit völlig gefangen und hindert sie weiter zu schreiten. Beide Arten des Epigonentums haben kein historisches Verständnis, kein Verständnis für die spezifische Macht der Zeit, welche gewesene Gedanken in anderem Milieu ganz anders gestaltet. Beide lieben die Vergangenheit und glauben nicht an die Zukunft. Ihre Liebe für das Gewordene hindert sie am Glauben an das Werdende, macht sie vollständig passiv, bringt sie in eine elegisch-enttäuschte Stimmung hinein. Es tritt eine historische Uebersättigung ein, und der eben noch herrschende prinzipienlose Historismus schlägt rasch ins Gegenteilige um, in einen ebenso prinzipienlosen Modernismus. Die Außerzeitlichkeit der Vergangenheit wird nun durch die Außerzeitlichkeit der Gegenwart ersetzt; und die bedingungslose Anerkennung der Geschichte macht einer ebenso bedingungslosen Verneinung Platz. Von dem Vergessen erwartet man das Wunder neuer Konzeptionen und neuer Geburten, das große Wort, welches der Ausgangslosigkeit des Epigonentums ein Ende machen soll. Aber in der Atmosphäre des Fertigen, in der unbedingten Anerkennung des schon Gegebenen erzogen, werden die Eklektiker und Aestheten in ihrem Suchen nach Neuem zu rasch durch Unterschiebung und Falsifizierung desselben befriedigt; denn wiederum fehlt die Autonomie des philosophischen Geistes, und die wissenschaftliche Wahrheit ist dem ihr fremden Gotte der Neuerungen unterworfen.

Aber das gegenwärtige Epigonentum trägt eigentlich einen anderen Charakter. Nicht die Eklektiker und Aestheten bestimmen den Typus unserer Zeit. Die Entwickelung der Schulen ist der Grundzug der

Digitized by Google

gegenwärtigen Philosophie. Wenn das eklektische Epigonentum prinzipienlos ist, so ist das Epigonentum der Schulen übermäßig prinzipiell. Im Gegensatz zu der hohlen, gleichgültigen Fülle des Eklektismus, ist es begrenzt und einseitig. Es erschöpft die überlieferten Möglichkeiten produktiver Epochen und entwickelt diejenigen Motive, welche im schöpferischen Zeitalter ungeschieden bis an ihr folgerechtes Ende mit einander verflochten waren. Durch filigranhafte feine Abgrenzungen zergliedert es in vorzüglich ausgestatteten Arbeitsinstituten der einzelnen philosophischen Schulen das große Erbe vergangener Zeiten und hebt die verborgenen Möglichkeiten in ihrer ganzen schroffen Einseitigkeit ans helle Tageslicht. Die harmonische, schöne Einheit der großen Schöpfungen vergangener Zeiten wird zwar auf diese Weise in einen Knäul entgegenstrebender Probleme und verschiedenartiger Bestrebungen verwandelt. Dadurch wird das Erbe der Vergangenheit als vollendete Schöpfung vernichtet; dagegen wird es, im Gegensatze zum ästhetischen Epigonentum, als lebendiges Schaffen der Alltagsarbeit aufrechterhalten. Es wird die höchste Harmonie und Prägnanz der Begriffe erreicht, die Technik des abstrakten Denkens wird auf die Spitze getrieben, der Nachlaß schöpferischer Zeiten wird tiefer denn je erfaßt, alles Unausgesprochene wird zu Worte gebracht, unbewußte Widersprüche werden aufgedeckt, neue Aufgaben werden gestellt.

Indem es somit die Einheit des Erbes vernichtet und zu einer Vielfältigkeit und Nebenbuhlerschaft der Motive gestaltet, wird das Epigonentum der Schulen unbedingt des bloss relativen, vorläufigen Charakters seiner Arbeit bewußt; und mit vollem Bewußtsein, in der vollen Rüstung seines, durch die Analyse der Vergangenheit und den Kampf mit ihr erworbenen Wissens, stellt es entschieden die Frage nach neuer Einheit einer schöpferischen Zukunft. So erreicht es schließlich durch seine unschönen Bemühungen das, was für das ästhetische Epigonentum ewiglich jenseits der Grenzen unerreichbarer Schönheit geblieben wäre.

Digitized by Google

Notizen.

Am 25. Februar ist Otto Liebman 70 Jahre alt geworden, und jeder, dem die Deutsche Philosophie am Herzen liegt, hat diesen Geburtstag mitgefeiert. Gehört der Jenaer Denker doch zu den wenigen, die schon in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Nachdruck und Erfolg die Forderung stellten, daß die Philosophie sich wieder an Kant orientiere, und die damit jene Periode der philosophischen Renaissance eröffnet haben, in der wir trotz aller Wandlungen der Lage heute noch stehen. Unter den Geburtstagsgrüßen ist wissenschaftlich am bemerkenswertesten das Festheft der »Kantstudien«. Diese Zeitschrift hat schon wiederholt philosophische Gedenktage in trefflicher Weise zu feiern verstanden, und so war es auch diesmal ein glücklicher Gedanke, eine Reihe von Abhandlungen zu vereinigen, von denen jede im Anschluß an Liebmanns Schriften ein aktuelles Problem erörtert. Dem Ganzen geht eine Gesamtwürdigung voran, in der Windelband den Verfasser der »Analysis der Wirklichkeit« den »treuesten aller Kantianer« nennt, und außerdem ist das Heft mit einer Steinzeichnung des Gefeierten geschmückt. So wird der Dank an den verdienten Gelehrten aufs Beste mit der Arbeit an den Fragen des Tages verbunden.

R. R.

Eine internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur darf wohl an den großen Mittler Karl Hillebrand erinnern, der die Internationalität genau in dem Sinne verstand, in dem sie hier gepflegt werden soll. Ganz im deutschen Wesen wurzelnd, hatte er sich französische, italienische, englische Kultur innerlich zu eigen gemacht, nicht mit der Absicht, eine farblose Mischung zu erzeugen, sondern um jede in ihrer Eigenart zu verstehen und zu würdigen.

Gewiß der Meister des Essays war kein Philosoph, aber daß seine Aufsätze, auch wenn ihr Anlaß jede Aktualität eingebüßt hat, noch auf den Leser wirken, verdanken sie außer ihrer vollendeten Form vor allem ihrem philosophischen Geiste. Hillebrand war ein philosophischer Mensch, nicht nur nach Herkunft und Bildung als Sohn eines Hegelianers und Epigone unserer großen Zeit, nein, auch durch die Anlage seines Geistes, dem es angeboren zu sein schien, das zeitlich Wechselnde sub specie aeterni zu erblicken. Nur fehlte ihm wie vielen andern seiner besten Zeitgenossen der Wille zum System. Aber wenn wir ihn heute lesen, erscheint er als Pfadfinder so manches Weges, den wir weiter verfolgen. In seiner Kritik Taines betont er, daß die Geschichte »keine allgemeinen Gesetze aufsucht,

Digitized by Google

noch aufstellt«, freilich glaubt er, daß alle Wissenschaft das Allgemeine sucht, und macht daher, selbst Historiker also kein Freund von Schopenhauers Geschichtsverachtung, die Historie, soweit sie nicht Quellenforschung ist, zu einer »unfreien Kunst«. Er kommt so nicht zu einer Theorie der Geschichte, aber er steht auf dem Boden, von dem aus man sich zu einer solchen erheben kann. Hillebrand, obwohl begeisterter Verehrer Schopenhauers, hatte doch innere Selbständigkeit genug, Hegels Größe gegen Schopenhauers Schmähungen zu verteidigen. So wirft er Nietzsche, dessen Bedeutung er fast als erster erkannte, vor, daß in der Schrift gegen Strauß die Schopenhauerschen Spottlieder auf Hegel und die Hegelianer fortgesungen werden. Gewiß hat dies auf Nietzsche gewirkt, der später (in »Jenseits von Gut und Böse«) von Schopenhauers »unintelligenter Wut auf Hegel« spricht; und ebenso sicher scheint mir, daß die Achtung, mit der der spätere Nietzsche Hegel nennt, manchen zum Studium des lange Mißachteten zurückgeführt hat. Endlich gehört Hillebrand (als Verfasser der anonym erschienenen Briefe eines ästhetischen Ketzers) jenem Kreise von Künstlern und Kunstfreunden an, der unsere Aesthetik wohl seit der klassischen Zeit am entschiedensten gefördert hat, jenem Florentiner Kreise, der von H. von Marées beherrscht wird, dessen Genossen A. Hildebrand, C. Fiedler, Bayersdorffer waren, von dem auch Max Klinger und Stauffer-Bern Anregungen empfingen. Vielleicht giebt das Erscheinen des Textes von Meier-Graefes Marées-Werk bald Anlaß, auf Art und Wirkung dieser Gruppe zurückzukommen. J. C.

Der Vorzug von Th. Gomperz »Griechischen Denkern« (1909 mit dem III. Band abgeschlossen) scheint mir in der Universalität der Beziehungen zu liegen, mit denen der Stoff beleuchtet und eigentlich durchlebt wird. Der Philologe, der Polyhistor, der Kulturhistoriker, der philosophische Kritiker und der schöngeistige Schriftsteller haben mitgearbeitet, und die griechische Philosophie wird so nicht nur dargestellt, sondern in lebendigen Kontakt gebracht mit ihrem Text, mit allen Wissenschaften, namentlich Naturwissenschaften, mit anderen Zeiten und Völkern, mit moderner Philosophie und mit dem Bildungsinteresse eines modernen Publikums.

Karl Joël.

Wer dem Bolzanoschen Gedankenkreis, den durch Hineinarbeitung in eigene Untersuchungen Husserl der Gegenwart vermittelt hat, die Anregung zu einem neuen Durchdenken der logischen Grundprobleme verdankt, der wird mit Freude eine so scharfsinnige Darstellung von Bolzanos Lehre, wie sie Gotthardt (Dr. Gerhard Gotthardt, Bolzanos Lehre vom »Satz an sich«, Berlin, Mayer & Müller, 1909, VIII u. 120 S.) giebt, und eine so durchdachte, zum ersten Mal einen Ueberblick über die gesamte Philosophie Bolzanos gewährende, insbesondere auch seine Logik der Mathematik umfassende Monographie wie die Bergmanns (Dr. Hugo Bergmann, Das philosophische Werk Bernard Bolzanos, Halle a. S., Niemeyer 1909 XIV u. 230 S.) in die Hand nehmen. Was uns Bolzano sein kann? Freilich seinen einzigen tiefen Gedanken, die Loslösung eines logischen Ansich, im Grunde genommen das Vordringen zum platonischen αὐτὸ καθ' αὐτό, hat

Digitized by Google

er noch in einer merkwürdigen Unfruchtbarkeit stecken gelassen, wie hypnotisiert immer nur auf das durch den formalen Kunstgriff der Loslösung gewonnene Ansich hinstarrend und es unenträtselt hinnehmend, ohne es in seiner Sinnbelebtheit und Gliederung anders als am grammatischen Leitfaden zu ergründen. Doch ganz gleich! Er hat, — wie auch immer — diesen Schritt zum objektiven Ansich und Sinn getan, er hat zu jener Anschauung Platos wieder zurückgefunden, nach der das Letzte auf theoretischem Gebiet nicht die Spontaneität und das reine Tun, sondern ein der Subjektivität entgegengeltendes, unpersönliches Transzendentes, ein der antastenden Aktivität entrücktes Reich der Wahrheit sein muß, dem gegenüber es nur ein Entdecken und »Sicherinnern« giebt.

Emil Lask.

Benedetto Croce: Filosofia dello spirito: I[a] Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale. II[a] Logica come scienza del concetto puro. III Filosofia della pratica. Economica ed Etica. XXIII + 581, XXIII + 429, XIX 415 (1909) G. Laterza e F[li]. Bari.

Dies System der Geistesphilosophie ist auf dem Boden der Hegelschen Philosophie entstanden und strebt, die Hegelschen Gedanken zu reformieren und fortzubilden. Im wesentlichen geht diese Reform an Hegels Dialektik der Gegensätze heran. Die Philosophie wird nicht als ein Spiel logischer Widersprüche, sondern als »storia ideale dello spirito« verstanden; zweitens werden die verschiedenen philosophischen Disziplinen in ihrer Rechtmäßigkeit sichergestellt; und drittens ist die Philosophie von den Wissenschaften scharf geschieden; darum kann von der philosophischen Behandlung einzelwissenschaftlicher Gegenstände nicht mehr die Rede sein. Als »ideale Geschichte des Geistes« ist die Philosophie die Wissenschaft von den Kategorien und zerfällt in folgende drei Grundteile: 1. Aesthetik als Wissenschaft der Intuition, die die erste und primitivste Form bildet. 2. Logik als Wissenschaft des reinen Begriffs, der als zweite Form des Geistes hervortritt und die Intuition sich zum Inhalt gemacht hat. 3. Praktische Philosophie als Wissenschaft der reinen Tätigkeit, die Begriff und Intuition als Inhalt bewahrt und das Ganze der Philosophie damit vollendet. Ein solches System des Geistes erschöpft die reine, wahre Wissenschaft, das Transzendentale, das Gebiet des wirklich Seienden. Alle anderen Wissenschaften führen nicht zur reinen Erkenntnis, sondern zu anderen »praktischen« Lebenszwecken. Sie können lediglich als Erscheinungen der Tätigkeit, als Aeußerungen der Oekonomik ihre Existenz philosophisch rechtfertigen. Ebenso auch andere Geistesbildungen wie Staat, Recht, Wirtschaft usw. Darum zerfällt die praktische Philosophie in zwei Teile: Ethik und Oekonomik. Nur der Geschichte bleibt unter den Einzelwissenschaften eine eigentümliche Stellung zur Philosophie: sie ist kein praktisches Gebilde, sie stellt das Gebiet der Konkretisierung philosophischer Ideen dar. Wie die Philosophie ohne Geschichte abstrakt und leer ist, ebenso ist die Geschichte ohne Philosophie blind und vernunftlos. In ihrem Zusammenhang aber geben sie die konkret-universelle und universell-konkrete Wirklichkeit selbst,

Digitized by Google

die auch zugleich die wahrhafteste Erkenntnis ist. In dieser ihrer Bedeutung hängt die Geschichte am engsten mit der Aesthetik, d. h. mit der Intuition zusammen. Dabei stellt sie jedoch nicht die reine Intuition als solche, sondern gleichsam ihre zweite Auflage dar, die von der Begriffsarbeit durchdrungen ist.

Als eine Neubildung der Hegelschen Philosophie gehört das System Croces zu den interessantesten philosophischen Erscheinungen der Gegenwart. Auch sein Verhältnis zu verwandten Denkern der Gegenwart, z. B. zu Münsterberg, Bergson, Royce, Rickert u. a. ist sehr bemerkenswert. Von besonderem Interesse aber ist das System Croces zur Beurteilung des gegenwärtigen Charakters der italienischen Philosophie, denn es bezeugt, daß der Positivismus, der die letzten Jahrzehnte Italien vollständig beherrschte, an Bedeutung verliert, und daß die idealistischen Traditionen eines Spaventa und Verá nicht verloren, sondern lebendig sind. Dem, der sich für diese Wiedergeburt des italienischen Idealismus interessiert, können wir die Zeitschrift Croces »La Critica«, die sich jetzt im achten Jahrgang befindet, bestens empfehlen.

Boris Jakovenko.

Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Fünfte, durchgesehene Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

In seinem Lehrbuch hat Windelband eine neue Art der philosophiegeschichtlichen Darstellung, die problem-geschichtliche, geschaffen, in welcher der persönliche und kulturelle Faktor der Philosophiegeschichte hinter Problem und Begriff vollkommen zurücktritt. Windelband bedarf keiner geschichtsphilosophischen Konstruktion, um uns von dem philosophischen Charakter der Philosophiegeschichte zu überzeugen. Er überzeugt uns von der Notwendigkeit, mit welcher gewisse Probleme sich immer wieder geltend machen. Ueberall weist er logische Zusammenhänge und Bindeglieder auf, so daß die Geschichte der Philosophie ein für alle Mal aufhört, ein Aggregat der verschiedenartigsten Lehren zu sein, sondern sich dem nachdenkenden Geiste als ein sinnvoller Zusammenhang, als ein vernunftnotwendiges Werden darstellt.

Ein Riesenmaterial ist auf das vollendetste gestaltet und geordnet, jedes Wort ist notwendig, und der Bedeutsamkeit des Inhaltes schmiegt sich die schöne und große Form der Darstellung auf das glücklichste an.

R. M.

Esquisse d'une esthétique musicale scientifique par Charles Lalo. Paris 1908. 5 Frcs. 324 S.

Der Verfasser gibt in der Aesthetik eine Tatsachen-, ja eine empirische Gesetzeswissenschaft, eine »science«. Der Gesichtspunkt der kritischen Werttheorie, die sich die intendierte überempirische Geltung unserer Beurteilungen zum Bewußtsein bringt, ist ihm fremd geblieben. Für ihn als Positivisten ist die Geltung etwas Tatsächliches und zwar des näheren ein Faktum von soziologischer Natur. So vollendet sich seine musikalische Aesthetik in dem Schlußkapitel über die Soziologie der Musik: die musikalischen Werturteile können durch keine andere Betrachtung erklärt und begründet werden, als die soziologische. Hiermit wird der kritische

Digitized by Google

Philosoph wenig einverstanden sein. Um so mehr aber mit der in diesem Hauptsatz enthaltenen und die vorangehenden Teile des Buches beherrschenden Folgerung: daß nämlich keine andere Seinswissenschaft die Fundamente der musikalischen Aesthetik liefern könne, weder die Mathematik (Zahlenverhältnisse der Intervalle), noch die Psychophysiologie (Obertöne), noch die Psychologie (Stumpfs Tonpsychologie), noch auch die in der Apperzeptionspsychologie wurzelnde Musiktheorie (Akkord, Harmonie und Melodie). Die tiefgehenden Ausführungen des Verfassers, denen eine erstaunliche Belesenheit der gesamten deutschen, französischen, italienischen und englischen musikwissenschaftlichen Literatur zugrunde liegt, erfreuen durch ihre methodische Klarheit darüber, daß in diesen Tatsächlichkeiten der ästhetische Wert nicht stecken kann, und damit die aus ihr fließende Auflösung so mancher falsch gestellten Probleme. Hier kann der kritische Philosoph sich der Leitung des Verfassers ruhig und vieler Belehrung gewiß anvertrauen. An der Schwelle der Soziologie aber trennen sich ihre Wege, denn die kritische Betrachtung wird sich nicht verbergen, daß diese »konkreteste« Seinswissenschaft so wenig, wie irgend eine andere, die Geltung von Werten begründen kann, mithin auch nicht die von musikalisch-ästhetischen Werten. Otto Baensch.

Hegels sämtliche Werke. Herausgegeben und eingeleitet von O. Weiss. Bd. II. Phänomenologie des Geistes. Fritz Eckardt. Leipzig 1909.

Innerhalb dreier Jahre die dritte Neuausgabe der Phänomenologie! Gleichwohl nicht überflüssig. Vor der nachlässigen Ausgabe von Bolland hat sie die absolute textliche Korrektheit und das Fehlen von »Anmerkungen« voraus, vor der übrigens verdienstvollen Lassonschen die Erkennbarkeit der originalen Verteilung von Kursiv- und Antiquadruck. Die Einleitung sucht den Inhalt gedrängt zu referieren. Mit seiner beabsichtigten Gesamtausgabe kommt der Verlag der »Hegelrenaissance« entgegen, für deren Herannahen sich die Zeichen zu mehren scheinen. Dürfte der jungen Strömung hier ein Wunsch auf den Weg mitgegeben werden, so wäre es wohl der, daß sie im wahren Geiste der Hegelschen Philosophie — nicht, wie einst die Neukantische Bewegung, ihre Richtung als ein »Zurück zu . . .« empfände, sondern als ein Vorwärts, daß ihr Hegel nicht Autorität, sondern nur Eponymos wäre, kurz, daß sie nicht vergäße, daß nach Hegel der deutsche Geist Materialisten und Positivisten, Lotze und den Neokritizismus; Schopenhauer und Nietzsche erlebt hat. F. R.

Meister Eckehards Schriften und Predigten, übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner; bei Diederichs 1903. 1909. 2 Bände.

Die neue Ausgabe hat vor allen früheren den Vorzug einer bedeutenden Erweiterung, Sichtung und Klärung des Stoffes; die ausgewählten Predigten lassen seine Lehre von der »überwesenden nihtheit«, sowie seine Ethik klar hervortreten; auch die Uebertragung gibt den Grundton, trotz der notwendigen Abschwächung durch unsere abgebrauchteren Ausdrücke, gut wieder: in allem ein würdiger Vorläufer einer kritischen Gesamtausgabe Meister Eckehards.

Denn als eine neue Uebermittlung

Digitized by Google

der größten mystischen Ideen ist diese Uebersetzung in hohem Grade bedeutungsvoll: nicht nur historisch, sondern vor allem, um unserer Zeit, die der Schranken unserer Erkenntnis müde ist, den Weg zur Freiheit zu weisen. Zunächst zur praktischen Freiheit — eine Intuition des Unbegreiflichen: vielleicht als endgültigem Inhalt, vielleicht als Uebergang zu einer Zeit, die sich noch über sie zur theoretischen Freiheit erhebt: als ein letztes oder vorletztes, kann Eckehard uns der Führer zu höherer Wahrheit werden. E. M.

Digitized by Google

Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums.

Von

Ernst Troeltsch (Heidelberg).

Alle Philosophie hat eine Doppeltätigkeit: einmal die eigentlich fachwissenschaftliche der Verständigung des Bewußtseins und des Denkens über sich selbst, d. h. Psychologie, Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre; zum anderen die Vereinheitlichung und Gestaltung des gesamten Lebensinhaltes einer Epoche zur Weltanschauung, d. h. Metaphysik und Kulturphilosophie. Wie es nun auch um die Möglichkeit und Notwendigkeit der Verbindung beider Aufgaben miteinander stehen mag, zu allgemeiner welthistorischer Wirkung kommt die Philosophie nur durch die letztere Leistung, und zu solcher Leistung erhebt sie sich nur, wenn die naturwüchsigen Maßstäbe und Grundanschauungen des Lebens erschüttert sind. So hat die Krisis der griechischen Gesellschaft und Volksreligion im fünften Jahrhundert die griechische Spekulation erzeugt, die an Stelle der naturwüchsigen Ethik, Religion und Volksgemeinschaft die philosophische Humanität erwachsen ließ, und so hat nach den anderthalb Jahrtausenden der Kirchenphilosophie, die an gegebene Autoritäten in Religion, Ethik und Gesellschaft sich anschloß, die Philosophie der Neuzeit ihre revolutionären Wirkungen in alle diese Gebiete hineingetragen. Die Philosophie in diesem Sinne hat daher auch eine religionsgeschichtliche Bedeutung. In der Spätantike hat sie dem Christentum die Grundlagen bereitet und es durch Ausrüstung mit ihren moral-, religions- und gesellschaftsphilosophischen Ergebnissen erst zu der großen geistigen Macht des kommenden Jahrtausends werden lassen. In der Neuzeit hat sie eben dieses selbe Christentum wieder in seinem autoritativen Bestande aufgelöst, seine Ideen teils in neue Gärung gebracht, teils verwandelt, teils kritisch aufgelöst und durch neue Ideen ersetzt, dabei aber meist auch sich selbst unter dem Einfluß irgendwelcher Momente der christlichen Lebenswelt befunden.

Die entscheidende Bedeutung kommt dabei nicht sowohl den

Digitized by Google

einzelnen Systemen als solchen zu, sondern als Verarbeitungen und Klärungen großer allgemeiner Denkmotive, die von verschiedenen Einzelwissenschaften und Einzelvorgängen her entstehen und von den philosophischen Systemen sowohl zu ihrer bewußten Klarheit über sich selbst als durch Zusammenarbeitung mit dem übrigen Lebensinhalt zum Bewußtsein ihrer Tragweite und überall hinreichenden Verzweigung gebracht werden. Nicht die einzelnen Systeme verändern oder ersetzen die Religion, aber von ihnen geht eine lebendig anschauliche Wirkung großer neuer Tatsachenerkenntnisse und Gedankenzusammenhänge aus. Die einzelnen religiösen Denker orientieren sich durch näheren oder ferneren Anschluß an die in den Systemen vorliegenden Synthesen der Denkmotive und des Realwissens der Zeit. Ja, manche der großen Systeme sind selbst schon wesentlich vom religiösen Interesse bestimmte Synthesen und gehören fast mehr in die religiöse als in die philosophische Bewegung.

So hat die neuere Philosophie ihre große religionsgeschichtliche Bedeutung neben derjenigen, die ihr als reiner und abstrakter Philosophie zukommt. Die Frage ist: worin besteht diese Bedeutung? Sie besteht natürlich wesentlich in der Wirkung auf das Christentum. Dieses stand dem Anprall der neuen geistigen, die bisherigen tatsächlichen Veränderungen zu Prinzipien erhebenden Bewegung bereits in einer konfessionellen Zerteilung gegenüber, die ihrerseits aus rein innerreligiösen Entwicklungen hervorgegangen war, aber doch der neuen Welt in ihren verschiedenen Gruppen sehr verschiedene Möglichkeiten entgegenbrachte. Die erste Wirkung war bei dem Ueberdruß an dem religiösen Druck des bisherigen konfessionellen Zeitalters und bei der noch überwiegend christlichen Orientierung der philosophischen Weltanschauungen ein freudiger und hoffnungsvoller Kompromiß in der Philosophie und Theologie des Aufklärungszeitalters. Der Kompromiß konnte nicht dauern, und die anfänglich gebundenen Elemente gingen im Verlauf eines Jahrhunderts wieder weit auseinander. Dann aber war die Wirkung die Zurückdrängung der Kirchen auf ihre alten Positionen und die Herausbildung eines scharfen Gegensatzes zwischen ihrer geistigen Welt und der in der Philosophie zumeist ausgedrückten modernen Welt. Der Katholizismus griff auf die alte Kirchenphilosophie zurück und schuf sich mit ihrer Hilfe eine eigene geistige Atmosphäre für sich. Der Protestantismus bildete sich in der Lehre von einer spezifisch christlichen, auf der Erfahrung der Wiedergeburt beruhenden Erkenntnisweise ein Mittel aus, die aus der Bibel geschöpften Anschauungen gegenüber der modernen, nach profanen Maßstäben verfahrenden Wissenschaft zu behaupten, die letztere in ihrer Sphäre gewähren zu lassen und nur alle in die religiöse Sphäre

Digitized by Google

hineinreichenden Erkenntnisse abzubrechen. Ein großer Teil ganz überwiegend protestantischer Religiosität aber ging auf die neue Ideenwelt ein und gestaltete im Zusammenhang mit ihr die christlichen Lebensmächte theoretisch und praktisch um. Es ist das, was man erst aufgeklärtes, dann liberales, dann modernes Christentum genannt hat und das man, um den Nebensinn all dieser Worte zu vermeiden, vielleicht am besten im Unterschied von dem kirchlich-autoritativen ein »freies Christentum« nennt. In einer verwandten Richtung bewegt sich auch der katholische sogenannte Modernismus, der den kirchlich-autoritativen Apparat beibehält, aber ihn nur als schützende Hülle eines von ihm innerlich unabhängigen religiösen Gemeingeistes ansieht. Dieser Gemeingeist selbst soll in lebendiger Aneignung alles modernen Denkens eine neue Gegenwarts- und Zukunftsentwickelung eröffnen.

Von den kirchlich-autoritativen Rückbildungen soll im folgenden so wenig die Rede sein als von den radikalen neu-religiösen oder atheistischen Gegenströmungen gegen das Christentum. Es soll sich um diejenige Zukunftsmöglichkeit des Christentums handeln, die als »freies Christentum« bezeichnet wird. Sein Wesen wird man in Kürze mit folgenden zwei Merkmalen bezeichnen können: es ersetzt erstlich die kirchlich-autoritative Bindung durch eine aus der Kraft des überlieferten Gemeingeistes sich frei und individuell bildende Innerlichkeit; es verwandelt zweitens die alte christliche Grundidee einer wunderbaren Heilung der durch die Sünde tödlich infizierten Menschheit in den Gedanken einer erlösenden Erhebung und Befreiung der Persönlichkeit durch Gewinnung eines höheren Personlebens aus Gott. Indem dieses freie Christentum die allgemeinen sachlichen und methodischen Voraussetzungen des modernen Denkens teilt, ist es den Einwirkungen und Zusammenstößen auch sehr vielmehr ausgesetzt, als das gerade die methodischen Grundvoraussetzungen aufhebende und durch christlich-autoritative Erkenntnismethoden ersetzende kirchliche Christentum. Wenn nach seiner Bedeutung für die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums gefragt wird, dann ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Grundfrage die, ob ein solches auf neue Voraussetzungen und Grundlagen sich stellendes Christentum überhaupt etwas in sich selbst Mögliches sei oder nicht. Nicht das ist die Hauptfrage, die für die Praxis allerdings zunächst im Vordergrunde steht, ob ein solches Christentum in den Kirchen sich einwurzeln und Platz gewinnen könne. Die eigentlichste, innerlichste und schwierigste Frage ist, ob es an sich selbst etwas Mögliches und Lebensfähiges oder ob es nur der letzte Nachhall einer sich auflösenden Christlichkeit sei.

Digitized by Google

Diese Frage wird sich vermutlich immer stärker als das Ergebnis unserer geistigen Entwickelung herausstellen, mit ihr dann freilich auch die andere Frage, was denn dann an die Stelle des Christentums treten und seine Funktionen für die Gesamtheit unseres Lebens ersetzen soll. Steht man aber erst einmal vor dem vollen Ernst dieser Frage, so gewinnen die christlichen Lebensmächte gegenüber der Ohnmacht und Leerheit alles dessen, was als völlig selbständige religiöse Leistung der modernen Welt sich darbietet, eine erneute Bedeutung. Damit wird es dann für die religiösen Menschen doppelt bedeutsam, sich über die innere Möglichkeit eines freien Christentums Rechenschaft zu geben. Es ist die Frage: Stehen wir vor einer Umwandlung des Christentums in neue uns noch unbekannte religiöse Bildungen der Zukunft, die unserer europäischen Kultur eine neue religiöse Seele einhauchen werden? Oder dürfen wir eine religionslose Zukunft in Aussicht nehmen, die nach der Auflösung einer so sublimen Macht, wie das Christentum es ist, sich überhaupt von allen religiösen Illusionen und aller Metaphysik abwendet, nachdem das Höchste und Größte mißlungen ist? Oder bedeutet die Auflösung des religiösen Untergrundes vielleicht die beginnende Auflösung der europäischen Kultur überhaupt, die ein neues religiöses Lebenselement nicht wird bilden können und doch auch ein solches nicht entbehren kann und damit dann dem Gesetz der Selbsterschöpfung aller Kulturen unterliegt? Die beiden ersten Möglichkeiten sind sehr wenig wahrscheinlich. Die dritte ist natürlich nicht zu leugnen, aber sie überhebt uns der Aufgabe nicht, die religiösen Kräfte der Gegenwart zu sammeln und gerade durch sie jenen Dämmerungsstimmungen entgegenzutreten mit der Gewißheit, daß wir in ihnen die Kraft besitzen, die Zeit an die Ewigkeit zu knüpfen und uns in eine Wahrheit zu erheben, die, was auch kommende Jahrtausende menschlicher Geschichte mit ihren Auf- und Niedergängen bringen mögen, uns doch in die Richtung auf dasjenige versetzt, was immer und überall der letzten Wahrheit und dem letzten Sinn des Lebens uns entgegenträgt. Eine solche Sammlung der religiösen Kräfte aber wird schwerlich etwas anderes sein können als ein freies Christentum, das neben den älteren Formationen der christlichen Lebenswelt sein eigenes Recht und seine eigene Notwendigkeit in sich trägt, sobald es seiner selber wirklich gewiß ist.

Diese Selbstgewißheit aber hängt an der Gewinnung einer klaren Einsicht in seine innere, gedankliche Möglichkeit inmitten der doch von ihm zugleich geteilten modernen geistigen Welt. Wie es damit steht, das kann am besten die Analyse der wichtigsten und allgemeinsten Gegensätzlichkeiten zeigen, die hier bestehen oder zu bestehen scheinen.

Digitized by Google

Die Konfliktsfälle, um deren Untersuchung es sich demgemäß handelt, sind folgende vier: Erstlich der Zusammenstoß des israelitisch-christlichen Theismus und Personalismus mit dem modernen Monismus und Antipersonalismus; zweitens die Erschwerung der Festknüpfung der christlichen Lebenswelt an die Verehrung der Person Jesu, deren Verehrung als erhöhender und erlösender Gottesoffenbarung doch das alleinige Band einer spezifisch-christlichen Gemeinschaft ist; drittens die Erschwerung der christlichen Wiedergeburts- und Liebesmoral von der modernen Diesseitigkeit her und im Verhältnis zu den unentbehrlichen, den Kampf ums Dasein regelnden Tugenden der Tapferkeit und Gerechtigkeit; viertens die Verflüchtigung jedes gemeinsamen Kultus durch den sich auf sich selbst versteifenden unendlich zersplitterten religiösen Individualismus der Gegenwart.

Das erste liegt vor aller Augen. Der Monismus mit freilich sehr verschiedenartigen Motiven und sehr verschiedenartigen Folgerungen ist für weite Kreise die Tagesforderung und steckt irgendwie auch in den feinsten Verästelungen des modernen Gedankens. Seine Motive sind einerseits der Rationalismus überhaupt, der wie einst die Eleaten alles begreifliche Wirkliche auf den Satz der Identität zurückführt und darum die Einheit für eine Vernunftforderung erklärt unter Bestreitung jeder Existenzmöglichkeit einer irrationalen Wirklichkeit. Andererseits ist es der Gedanke des Gesetzes, der, von den Naturwissenschaften stark entwickelt, wenigstens die Einheitlichkeit eines alles Viele verknüpfenden Gesetzes für die metaphysische Weltformel hält. Beides läßt sich sowohl idealistisch als materialistisch deuten, je nach der grundlegenden Lebensstellung zum Ganzen der Dinge. Weiterhin wirkt zu Gunsten des Monismus eine naturpantheistische Fassung der Kunst, die in dem unbewußten Zusammenfallen der Natur und des bildenden Geistes das Wesen des Schönen und im so verstandenen Schönen das Geheimnis der Weltformel sieht. Schließlich gibt es hier auch ein religiöses Motiv, die stimmungsvolle Mystik der Identität, die den religiösen Vorgang als Bewußtwerden der Identität des Einzelwesens mit den in dem Einzelwesen sich auswirkenden Universum ansieht und sich gerne ihre begrifflichen Stützen an monistischen Einheitsspekulationen sucht. Gleich bunt, wie die Motive, sind die Wirkungen von alledem: ein innerweltlicher Utilitarismus, der die Einheit des Gattungsbewußtseins realisiert, eine quietistische Mystik, ein ästhetisierender Naturalismus, ein alles in alles verwandelnder und jedes Einzelding seiner unmittelbaren Beziehung auf das Absolute beraubender Relativismus, ein das Streben der Einzelwesen aufhebender und durch Kultur über sich selbst hinausführender Pessimismus. Diesen verschiedenen Strömungen steht nun der prophetisch-christliche Perso-

Digitized by Google

nalismus gegenüber als der Glaube an erreichbare, ewige und absolute Werte der Persönlichkeit, an den Bestand eines absoluten Maßstabes des Wahren und Guten gegenüber allem Tasten, Suchen und Irren der Kreatur, an die Verankerung der idealen Persönlichkeitswerte in einem ihnen verwandten Wesen der Gottheit, an die Möglichkeit der Vollendung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Personleben. Es ist der prinzipielle Dualismus, der die Welt der absoluten Wahrheiten und Werte scheidet von der der suchenden und kämpfenden Kreatur und diese als zum Zweck dieser Arbeit geschaffen glaubt. Es ist der prinzipielle Antirationalismus, dem das Dasein der Dinge ein unbegreifliches Wunder ist, erklärlich allein aus dem setzenden Willen Gottes, und dem jede einzelne Wirklichkeit trotz aller Verknüpfung im Ganzen zugleich eine unbegreifliche neue Schöpfung und Sonderwirklichkeit ist. Eben deshalb ist es zugleich ein zielgläubiger Optimismus, der die absoluten Werte als letzten Sinn der Wirklichkeit und ihre Realisation durch die in Gottes Schöpfertätigkeit hineingezogene Kreatur als das letzte Ende einer auch die Leibes- und Naturexistenz überdauernden und von ihr sich lösenden Geistesarbeit ansieht. Dabei kann ein solcher Personalismus sich wohl die Anschauung von der Ewigkeit der Schöpfung, von der Unermeßlichkeit der Welt, von der Vielheit der Geisterreiche, von der Verknüpfung aller besonderen Schöpfung mit dem Gesamtzusammenhang, von der Immanenz des göttlichen Schöpferwillens in der ihm entströmenden Welt aneignen. Aber es bleibt immer der Irrationalismus der Schöpfung im Großen wie im Kleinen, der Dualismus Gottes und der Welt, des Absoluten und des Relativen, der ewigen Lebensziele und der erst durch Freiheit zu ihnen sich erhebenden Natur. Auch als immanenter Theismus bleibt es der radikale Irrationalismus, Dualismus und Personalismus. Es bleibt das umsomehr, als Leiden und Sünde auch dann nicht bloß unter dem Gesichtspunkt eines kausalverständlichen Hervorgehens aus dem Gesamtzusammenhang, sondern als der mit der Welt selbst gewollte Gegensatz gegen die zu erkämpfenden höchsten Werte betrachtet werden müssen.

Gegen all das aber enthält das moderne Denken keinen einzigen durchschlagenden Gegengrund. Die monistische Folgerung aus dem Rationalismus würde nur dann zurecht bestehen, wenn die Deutung der Welt unter rationalistischen Kategorien die einzig erlaubte wäre, oder wenn der Begriff eines einheitlichen allgemeinen Weltgesetzes ein wirklich klarer und durchführbarer, alle Wirklichkeit erschöpfender wäre. In Wahrheit sind innerhalb des modernen Denkens die irrationalistischen Motive so stark vertreten wie die rationalistischen, und ist der Begriff des Gesetzes in seiner Neigung zu mythologischer Hypostasierung

Digitized by Google

überall erkannt. Daß etwas als wirklich erst unter der Bedingung seiner Rationalisierbarkeit anerkannt werden darf, ist nichts als ein ungeheures Vorurteil, gegen das das Leben selber heute wie immer sich erfolgreich wehrt, und daß die Rationalisierung in der Zurückführung auf den Satz der Identität bestehen müsse, ist eine grobe und einseitige Logik. So bleibt von allem vereinheitlichenden und rationalisierenden Denken nur der Gedanke eines unermeßlichen korrelativen und kontinuierlichen Zusammenhangs, der aber gleichzeitig in seiner Gesamtexistenz selbst wie in seinen individuellen und jeweils neuen Einzelheiten etwas Irrationales ist. Damit aber bleibt auch die Möglichkeit der religiösen theistischen und personalistischen Stellung zur Wirklichkeit. Ja diese ist umgekehrt geradezu die unentbehrliche Voraussetzung jedes Glaubens an den Bestand absoluter Werte und Maßstäbe und an die Erreichbarkeit absoluter Werte der Persönlichkeit. Ihnen ist die anthropomorphe Form, als existierte dieser Weltgrund wie ein abgegrenztes Subjekt neben der Welt, und ist die anthropomorphe Begrenzung der Ziele, als handle es sich um die begrenzten Zwecke des rein menschlichen Wohls, abzustreifen. Aber jeder Gedanke einer absoluten Wahrheit und eines absoluten Guten, ja auch der des Schönen und schließlich der des Seins und der Realität überhaupt, fordert einen Wirklichkeitsgrund, für den und in dem das alles ist, unterschieden von den Irrungen und Täuschungen der Kreatur. Der prophetisch-christliche Gedanke hängt so wesentlich mit den innersten Lebensüberzeugungen zusammen. Ein bloßer Pessimismus und Relativismus ist nicht wissenschaftlich, sondern durch gewisse Lebensstimmungen praktisch verursacht, hebt sich aber bei vollem Durchdenken jedesmal selber auf, da er selber doch nur durch Messung an den an ihm geleugneten Maßstäben des Absoluten zustande kommt. Er kann nur den Glauben an die Objektivität dieser Maßstäbe nicht fassen und bricht daher lieber die Energie des Lebens oder engt das Leben auf Trivialitäten ein, über denen jene hohen Maßstäbe vergessen werden können. Dagegen verleiht die Ueberwindung des Leidens, der Sünde und der Relativität unseres Daseins durch den Gedanken einer uns suchenden, durch den Kampf und das Werden hindurch erziehenden, die Gewissensschmerzen heilenden und die innere Wesensbestimmung heraushebenden göttlichen Liebe eine unendlich festere Lebensstellung, ohne mit ihren eigenen Voraussetzungen derart in tödlichen Konflikt zu kommen, wie der radikale Pessimismus und Relativismus.

Unter diesen Umständen ist keine Rede davon, daß der prophetisch-christliche Gottesgedanke durch das moderne Leben aufgelöst und durch das moderne Denken ersetzt sei. Er bleibt heute

Digitized by Google

wie immer der Mittelpunkt und Halt für jede Behauptung absoluter persönlicher Lebenswerte. Er ist heute noch wie im Altertum, wo Platonismus und Stoizismus durch ihn erst ihre volle welthistorische Macht erhielten, die Zusammenfassung aller Ansätze und Strebungen zu einem geistigen, über den Fluß der Dinge hinausliegenden Lebensgehalt. Wer einen solchen will und ihn zu wollen sich verpflichtet fühlt, für den gibt es nur eine Religion des Personalismus, und das ist das von den Propheten und von Jesus ausgehende religiöse Leben.

Schwieriger liegt die Sache bei dem zweiten Punkt. Hier hat einmal die historische Kritik das kirchliche Glaubensbild, welches Evangelium und Christusdogma zeichnen, vielfach verändert, vermenschlicht und mit zahlreichen Schwierigkeiten der Kritik belastet. Davon aber ist dann überhaupt die allgemeinere Schwierigkeit ausgegangen, in geschichtlichen Tatsachen ewige Wahrheiten zu verankern und sie unmittelbar religiös zu deuten. Ueberdies leidet die ganze Idee des Welterlösers unter dem Eindruck der Beseitigung des Geozentrismus und Anthropozentrismus: wo man das Dasein der Menschheit auf der Erde um Jahrhunderttausende rückwärts und vorwärts verlängert denkt, wo man den Wechsel und Niedergang der großen Geistes- und Kultursysteme vor Augen hat, da ist es unmöglich, diese einzelne Persönlichkeit als Zentrum der ganzen Menschheitsgeschichte überhaupt zu denken. All diese Eindrücke haben die absolute Zentralstellung und die Vergöttlichung Jesu unmöglich gemacht; auf einen vermenschlichten Jesus aber die kirchlichen Christusprädikate des universalen Welterlösers zu übertragen, wie gerade die liberale Theologie vielfach will, ist ganz unmöglich und unerträglich widerspruchsvoll.

Dem steht nun aber andrerseits die Tatsache gegenüber, daß es einen andern Zusammenhalt der christlichen Geistesgemeinschaft nicht gibt als im gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus, daß eine Lebendighaltung des eigentümlich-christlichen Gottesgedankens nicht möglich ist ohne dessen lebenschaffende Verkörperung in Jesus zu sehen, daß alle größten und charakteristischesten Gedanken des Christentums von einer uns ergreifenden und überkommenden Gnade, von einer uns sich darbietenden Gewißheit und einer überlegenen, uns erhöhenden und überwindenden Kraft an einer religiösen Schätzung und Deutung Jesu als Gottesoffenbarung hängen. Den christlichen Gottesglauben in jedem Sinne von der Person Jesu lösen würde heißen, diesen Glauben selbst von allen Wurzeln in der Vergangenheit, von allen Darstellungs- und Veranschaulichungsmitteln, von aller dem Durchschnittsindividuum überlegenen Größe abschneiden und damit ihn selber schließlich auflösen.

Allein eine solche Ablösung ist doch auch gar nicht die not

Digitized by Google

wendige Folge des modernen Denkens. Es bleibt doch auch für dieses die Grundvoraussetzung, daß gerade die tiefste und inhaltreichste Religiosität nicht das spontane, sich überall gleich wiederholende Erlebnis jedes beliebigen Subjektes ist. Das gilt nur von einer unbestimmten, inha't- und gestaltlosen Mystik, die eben darum unfruchtbar ist. Irgend welche Symbole und Verkörperungen, persönliche Darstellungen und Verwirklichungen überlegener religiöser Kraft braucht im Durchschnitt jede darüber hinausgehende Religiosität, und wäre es Plato, die Stoa, Kant oder Fichte oder irgend ein überlegener Mensch, von dem im Verkehr die religiöse Kraft ausströmt. Im Grunde steht es doch nicht anders mit der Bedeutung Jesu für das Christentum. Er ist die von den Jahrtausenden immer neue ausgemalte Verkörperung überlegener religiöser Kraft, deren Herzschlag durch die ganze Christenheit hindurchgeht, wie das Vibrieren der Schiffsmaschine durch jeden Winkel des ganzen Schiffes fühlbar ist. Um dessen willen wird er stets, wo der prophetisch-christliche Gottesglaube lebendig ist, auch selber lebendig bleiben, und wird sich der Glaube nur im Aufblick zu einer solchen Persönlichkeit zur vollen Kraft und Gewißheit über die durchschnittliche Schwachheit und Armut emporheben. Ist das aber so, dann wird mit jeder Macht des christlichen Gottesglaubens auch das Bild Jesu untrennbar lebendig bleiben. Eine Christusmystik, in der jeder Gläubige sich als Ausstrahlung von diesem Zentralpunkt empfindet und die Gläubigen sich immer neu verbinden in der religiösen Deutung und Verehrung Jesu als der uns über uns selbst emporhebenden und als der durch die Jahrhunderte welthistorischer Wirkung verstärkten Gottesoffenbarung, das wird immer der Kernpunkt aller echten und wahren Christlichkeit bleiben, so lange es eine solche gibt. Ohne das würde auch der personalistische Gottesglaube selbst verwehen und absterben.

Eine solche Christusmystik ist nun aber doch durchaus nichts unmögliches. Was soll den Frommen hindern, Jesus, umgeben und gedeutet von dem Chor der Propheten des Alten Testaments und der großen religiösen Persönlichkeiten der Folgezeit, vor seine gläubige Phantasie zu stellen und sich zu ihm als der Quelle unserer religiösen Kräfte und Gewißheiten zu bekennen? Die kritische Betrachtung der biblischen Quellen kann doch die Hauptzüge der Predigt und Persönlichkeit nicht unsicher machen, und eine Bindung der nacherlebenden religiösen Kräfte an das große und mächtige Urbild ist doch nichts, was dem religiösen Gedanken selbst unerträglich wäre. Im Gegenteil, in allen Religionen steigert sich die Bindung an die großen Urbilder mit der Größe des anzueignenden Lebens, das den Spielraum für neue eigene religiöse Produktion einengt und die Arbeit in der

Digitized by Google

Hingabe und Einfühlung wesentlich aufzehrt. Es ist hier wirklich kein unüberwindliches Hindernis, so schwankend und unsicher hier auch die Gefühle des heutigen Menschen geworden sind. Nur auf eines wird man verzichten müssen, Jesus als das Zentrum der Welt oder auch nur als das Zentrum der Menschheitsgeschichte zu konstruieren und gerade darauf seine wesentliche Bedeutung zu begründen. Die Unermeßlichkeit der Welt bringt die Annahme einer unbegrenzten Vielheit von Geisterreichen mit sich, unter denen das aus der biologischen Entwicklung der Erde sich emporhebende Menschentum nur ein einzelnes ist und sich nur im Zusammenhang eines ungeheuer viel größeren kosmischen Lebens empfinden darf. Von einer kosmischen Stellung und Bedeutung Jesu kann also nicht die Rede sein. Aber auch der Gedanke ist schwer vollziehbar, die ganze Menschheit in Jesus gipfeln zu lassen und durch die in Jesus erschienenen religiösen Kräfte die gesamte Menschheit schließlich erobern zu lassen. Die Ungeheuerlichkeit der Zeiträume der menschlichen Geschichte, die Möglichkeiten eines grandiosen Wechsels und Abbruchs der Entwicklungszusammenhänge, die Verschiedenheit in der Beseelungsmöglichkeit für verschiedene Kulturen und Menschengruppen, all das macht es wahrscheinlich, daß es neben dem Christentum immer noch andere religiöse Lebenszusammenhänge geben mag, die ihre eigenen Erlöser und Urbilder haben. Auch ist es an sich denkbar, daß die ganze europäisch-christliche Kulturwelt wieder versänke und daß in irgend welchen kommenden Jahrhunderttausenden neue große Religionsbildungen entstünden. Dann wäre Jesus eben das religiöse Zentrum der europäisch-christlichen Welt, die in dem von den Propheten und ihm ausstrahlenden und die Ergebnisse der Antike in sich aufnehmenden religiösen Leben das ihr entsprechende und ihr bestimmte religiöse Fundament ihres Daseins hätte und mit ihrem eigenen Lebensdrang es in die Welt hinaustrüge, so lange sie fremde Völker und Rassen in ihr Leben hineinzuziehen fähig ist. Dann würde mutmaßlich die Dauer und Gesundheit des europäisch-christlichen Geisteslebens an die Erhaltung seiner religiösen Fundamente gebunden sein und würde umgekehrt vielleicht das Christentum selbst mit diesem absterben. Gegen seine Wahrheit würde all das nichts beweisen, wenn wir in ihm wirklich mit Recht unter den vorhandenen religiösen Kräften die innerlichste, tiefste und tätigste erkennen. Jede Wahrheit, die später käme, müßte seine Wahrheit mitenthalten, sie braucht für solche andere Daseinskreise nur nicht an die Person Jesu gebunden zu sein, sondern würde dann mit anderen Urbildern und Symbolen sich verbinden. Für uns und unseren Daseinskreis, für unser eigenes Leben und unseren Ausdehnungsdrang aber bliebe die in Jesu verkörperte

Digitized by Google

und veranschaulichte Religiosität, das von ihm ausgehende höhere Menschentum die tiefste und stärkste Quelle des uns möglichen und uns bestimmten Lebens in Gott. Wir würden uns empfinden als vor Gottes Angesicht in dem großen Lichtkreis stehend, der von Jesus ausstrahlt, und würden nur die Aufgabe haben, Gott auf diesem uns verordneten Wege wahrhaft zu erleben und zu ergreifen, nachdem wir von ihm ergriffen sind. Darin brauchte es uns nicht zu beirren, daß es im großen göttlichen Weltleben noch andere Lichtkreise mit anderen Lichtquellen gibt, oder daß in kommenden Menschheitsperioden, etwa nach neuen Eiszeiten und in völlig neuen Bildungen, sich später neue derartige Lichtkreise einmal aus den Tiefen des göttlichen Lebens herausbilden mögen. Für jeden Kreis und jeden allgemeinen Stand hat die ewige göttliche Wahrheit ihre besondere historische Gestalt, und das in dieser besonderen historischen Gestalt Enthaltene kann niemals zur Unwahrheit werden, soweit es wirklich Wahrheit ist. Es wird in jeder kommenden Wahrheit mitenthalten sein, je reifer und tiefer diese selber ist. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und wir sind unmittelbar zu Gott gerade in unserer Zusammenfassung in dem von Christus ausstrahlenden Lichtkreis. Es ist ein Wahn zu glauben, daß es für eine so tief im Christentum und den verwandten religiösen Kräften der Antike wurzelnden Epoche jemals eine neue Religion werde geben können. Sie wird mit ihrer Religion stehen und fallen, und ihre große Daseinsfrage wird sein, ob sie sich selbst die religiöse Kraft zu bewahren und zugleich mit ihrem ganzen geistigen Besitz auf die großen neu in den Welthorizont eintretenden Völker zu übertragen vermag. Vom philosophischen Atheismus, von Galvanisationen des ihrer christlichen Beimischungen entkleideten Platonismus und Stoizismus, oder gar von der bloß geistvollen Anarchie der Aphorismen wird sie nicht leben können.

So verstanden aber hat die Verknüpfung des christlichen Theismus und Personalismus, des christlichen Glaubens an eine Erhöhung und Erlösung zu einem höheren aus Gott geborenen Menschentum, mit einer religiösen Wertung und Deutung der Persönlichkeit Jesu nichts an sich, was im Zusammenhange modernen Denkens unmöglich wäre. Es ist in keiner Weise mehr das christologische Dogma der Kirche, aber es ist dessen innerstes Motiv, die Christusmystik einer inneren Verbundenheit mit dem Haupt der Gemeinde, von dem Kraft und Leben den Gliedern zuströmt und in dessen Vergegenwärtigung als der Offenbarung und des Symbols Gottes sich der eigentlich christliche Kultus vor allem vollzieht. Ohne das wäre ein solcher eigentümlicher christlicher Kultus unmöglich, und eine Religion ohne Kultus wäre eine absterbende Religion. Der christliche

Digitized by Google

Theismus aber ist keine absterbende Religion, sondern der feste Halt alles persönlichen Menschentums. Dann aber bleiben unsere höchsten menschlichen Kräfte und Ueberzeugungen, soweit hinaus wir zu blicken vermögen, verbunden mit der Hingabe an das von Jesus ausgehende geschichtliche Gesamtleben. Was jenseits unserer Seh- und Denkmöglichkeit liegt, das braucht uns praktisch nicht zu stören, und theoretisch können wir uns sagen: es wird in dem Maße, als es selber wahr ist, keine heutige Lebenswahrheit entkräften können, sofern sie wirklich als solche bewährt ist.

Erscheint derart gerade unter dem praktischen Gesichtspunkt der Behauptung der Tiefe und Festigkeit des persönlichen Lebens das Christentum als der Kernbestandteil auch alles modernen, religiösen Lebens, so ergeben sich nun freilich gerade von der praktischen und ethischen Seite her neue Schwierigkeiten. Es ist der dritte der oben genannten Konfliktsfälle. Die christliche Ethik ist eine ganz überwiegend religiöse Ethik, die die Persönlichkeit nur in Gott gewinnen läßt und daher die Individualmoral zu einer Ethik der Selbstheiligung für Gott und die Sozialmoral zu einer Ethik der Verbundenheit aller Gotteskinder in Gott macht. Sie verlegt das letzte Ziel des Einzelhandelns in eine mit Ewigkeitsgehalt erfüllte Persönlichkeit und das des Gemeinschaftshandelns in ein Recht, Gewalt und Kampf ums Dasein überwindendes Reich der Gottesliebe. Sie ist darin völlig logisch und konsequent. Denn eine Ueberwindung des irdischen Selbst kann es nur im Ueberirdischen und eine gemeinsame Bindung durch etwas allen Uebergeordnetes nur im Medium des Göttlichen geben, und umgekehrt kann aus solchen religiösen Voraussetzungen nur eine Moral wie die christliche hervorgehen. Aber eben damit werden die Ziele dieses Handelns überirdisch und jenseitig, auch wenn man die überirdische Gottesgemeinschaft schon im Diesseits gewinnen läßt. Auch tritt damit ein solches Handeln in einen fühlbaren Gegensatz zu der innerirdischen, die Natur und Gemeinschaft lediglich veredelnden und vergeistigenden Humanität. Ebenso aber schreitet diese Moral hinaus über die durchschnittlichen Lebensbedingungen, die nur eine Regelung und Disziplinierung des Kampfes ums Dasein durch Machtorganisationen, zweckmäßige Gemeinschaftsbildungen, Recht und Gerechtigkeit sind, über die durchschnittlichen Lebensmöglichkeiten, die vor allem technische, wirtschaftliche und geistige Arbeit, Tapferkeit und Mut, siegreiche Kraft und energische Selbstbehauptung fordern. Die christliche Moral widerspricht den Instinkten moderner Diesseitigkeit und moderner Vergöttlichung der Wirklichkeit. Sie scheint überdies eine Utopie, die über ihre Unmöglichkeit durch pharisäische Selbstgerechtigkeit und Uebertreibung der Allmacht des Bösen sich wegtäuscht.

Digitized by Google

Diese Schwierigkeiten liegen unzweifelhaft vor. Sie werden freilich nicht erst heute empfunden; sie bestanden von Anfang an und wurden immer nur durch Kompromisse überwunden. Aber allerdings werden sie heute noch stärker empfunden, wo eine unermeßlich gesteigerte Kulturarbeit die Bedeutung das Diesseits für jeden außerordentlich vermehrt, wo das Bild des gesetzlichen Zusammenhangs aller Weltinhalte das Diesseits in die Einheit des göttlichen Lebens hineinzieht und wo eine künstlerische Sinnenkultur von hoher Feinheit die Welt und die Sinne verklärt. Zugleich zeigt der Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem großen Grundgesetz des Kampfes ums Dasein und der Einblick in die unendlichen verwickelten Bedingtheiten der menschlichen Existenz durch die Natur und durch die sozialen Zustände die Abhängigkeit alles Menschenlebens von höchst irdischen Umständen, die Unmöglichkeit für den bloßen guten Willen und die Innerlichkeit der Gesinnung, die aus Natur und Gesetzen der sozialen Lebensbewegung folgenden Hemmungen und Nöte zu überwinden. Das alles ist unzweifelhaft. Aber ebenso unzweifelhaft ist der tiefe Drang der ethischen Persönlichkeit über das bloß Zeitliche hinaus zu einem zeitlosen und ewigen Lebensgehalt und der Trieb nach einer höchsten rein persönlichen Moral, in der die Menschen von innen her verbunden sind durch eine Recht, Macht, Gewalt und Kampf überbietende Gemeinschaft freien inneren Verständnisses und gegenseitiger Gesinnungsverbindung. In der gleichen Linie liegt aber auch heute noch der Gedanke einer Fortentwickelung der Persönlichkeit nach dem Leibestode. Soll es überhaupt die Verwirklichung absoluter Werte jenseits der bloß relativen Werte des alltäglichen Daseins geben, so ist der Gedanke unvollziehbar ohne Zuhilfenahme des weiteren Gedankens einer Fortbildung und Vollendung nach dem Leibestode, wo die Keime und Ansätze einer höheren Existenz, die gewonnen sind aus dem Leben in Gott, vollendet werden durch eine endgiltige Rückkehr in das göttliche Leben. Es steckt darin nichts anderes als das Problem der absoluten Werte überhaupt, die Ueberwindung des Relativismus. Wenn die Persönlichkeit überhaupt erst zustande kommt durch Aufnahme absoluter Werte in das naturhafte Seelenleben, so ist es zugleich das Problem der Persönlichkeit, das ohne den Gedanken einer Endvollendung nach dem Leibestode nicht gelöst werden kann, soviel Dunkel und Schwierigkeiten um diesen Punkt sich auch legen möge. Jede Behauptung eines letzten, absoluten Seins verlangt eine Lehre von den letzten Dingen auch in der zeitlichen Entwickelung des menschlichen Geistes. Jede Behauptung eines absoluten Wertes jenseits der relativen Werte verlangt ein Jenseits auch im metaphysischen Sinne. Damit aber nimmt

Digitized by Google

das menschliche Handeln und der menschliche Lebensaffekt einen Hauch des Ueberweltlichen in sich auf.

Gerade diesen Zug aber hebt die christliche Frömmigkeit heraus, und von ihr ist er am tiefsten in die Seelen hineingestiftet worden. Sie entspricht also der letzten Forderung des praktisch-moralischen Bewußtseins allerdings. Man muß nur anerkennen, daß es die höchste und letzte Forderung ist, die erst nach Erfüllung der nächsten und ersten Forderungen sich geltend machen kann, die also nie allein und erschöpfend die Moral bestimmen kann, sondern immer niedrigere Stufen der Moral unter sich und neben sich voraussetzt. Sie kann ihr Werk erst beginnen, wo die rohen Triebe der Natur, die Instinkte des bloßen Gruppenzusammenhangs und die Wirren des Kampfes ums Dasein in Kulturarbeit und Organisation, in Recht und Ordnung, in intellektueller und sozialer Zucht gebrochen oder gewandelt und veredelt sind. Erst wo überhaupt die Bedingungen einer Erhebung der Persönlichkeit über die bloße Natur geschaffen sind, kann von einer wahrhaften, die Persönlichkeiten in ihrer letzten Tiefe vollendenden und untereinander verbindenden Moral die Rede sein. Sie kann also nur als eine höchste und letzte Stufe der Moralität verstanden werden, die schon in die Vorstufen ihre Gesinnungsinnerlichkeit und Milde hineinleuchten lassen und die erst mit der Ueberwindung der irdischen Lebensbedingungen sich vollenden mag. Sie wird nach ihrem vollen Ideal nur mit denen handeln können, die auch ihrerseits dieses Ideal anerkennen, und wird gegen andere sich der unteren und gröberen Maßstäbe bedienen müssen. Sie wird stets in einen Kompromiß eintreten müssen mit den aus dem Kampf ums Dasein geschaffenen gröberen und robusteren moralischen Kräften und wird als kämpfende und suchende selbst auch von sich aus eine Härte und Strenge, wie eine Unabgeschlossenheit und Beweglichkeit hervorbringen müssen, die ihr in ihrem reinsten Verstande fehlen oder überflüssig sind. Sie wird insbesondere die Diesseitigkeit und die Sinnenkultur in sich aufnehmen können, um aus der Weltarbeit heraus erst den Ueberdruß an der bloßen Weltarbeit zu lernen und um in der Veredelung der Sinne die Vergeistigung der Sinnlichkeit zu gewinnen. Sie wird sich selbst als eine aus ihren Vorstufen sich innerlich heraus entwickelnde betrachten können und müssen und wird zu diesen Vorstufen nie in einen reinen und radikalen Gegensatz zu treten brauchen, wenn sie in ihnen dasjenige anerkennen und verstehen lernt, was zu ihr emporführen kann. Sie wird sich nicht mehr bloß als ein Bekehrungsbruch mit der Welt empfinden, sondern wird in der Erhebung über die bloße Diesseitigkeit eine durch den Gegensatz hindurchgehende innere Kontinuität empfinden. Die Freiheit und Ge-

Digitized by Google

sinnungsmäßigkeit einer Moral, die vor allem Entfaltung eines aus Gott geschöpften und in Gott die Seelen verbindenden Lebens sein will, wird dann überdies dafür sorgen, daß jede Individualität auf ihre eigene Weise jene Entwickelung vollziehe und auf ihre eigene Weise im Ergebnis die Synthese von innerweltlichem und überweltlichem Leben gestalte.

Alles das ist möglich und großenteils wirklich. In diesem Sinn hat vor allem Schleiermacher das christliche Ethos in die Stimmungen und Zusammenhänge des modernen Lebens hinübergeführt und zwischen beiden vermittelt Daß aber die Moral einer hochgespannten geistigen und materiellen Kultur keine schlechthin einfache, sondern eine vermittelnde und ausgleichende sein muß, das liegt in der Natur der Sache. Die in jeder Kultur hervortretende Sonderung höchster religiöser Lebenswerte und einer davon bestimmten Lebensführung von den innerweltlichen Leistungen und Gütern und einer mit ihr verbundenen innerweltlichen Ethik ist hier nur gesteigert und nach beiden Seiten hin zur letzten, jedenfalls zur letzten bis jetzt erkennbaren Konsequenz geführt. Daraus müssen praktisch Sonderungen einseitig bestimmter Gruppen und unendlich verschiedene Kompromisse individueller Lebensführung hervorgehen. Theoretisch aber muß ein Gedankenzusammenhang gefunden werden, der vom einen zum anderen durch innere Vermittelungen und Uebergänge emporführt, ohne doch die Gegensätze selber in einen bloßen Begriff immanenter ethischer Entwickelung aufzulösen. Der Gegensatz muß bestehen bleiben. Er ist die große Lebensspannung, in der alle Tiefe und Größe des Lebens liegt. Aber er muß zugleich innerlich überbrückt und überwunden werden. Gerade das aber ist der Sinn der Ethik eines freien Christentums.

Nun würde alles das freilich wenig helfen, wenn wirklich der Zusammenhang und die wirkende Kraft der christlichen Kultgemeinschaft zerbrochen wäre. Eine Religion ohne Kultus und ohne die von ihm ausströmende Verlebendigung der gemeinsamen Lebensgehalte, ohne die von ihm geschaffene massenpsychologische Verstärkung der Gefühle und Gedanken wäre rettungslos eine absterbende Religion. Damit kommen wir zum vierten Punkt. Und hier liegen in der Tat gerade für ein freies Christentum die Dinge sehr schwierig. Die alten großen Konfessionen haben eine wirksame, wenn auch — namentlich im Protestantismus — mannigfach erschütterte Kultgemeinschaft. Aber hier ist die Sachlage die, daß sie eine solche haben, weil sie von Hause aus mehr waren und sind als eine Kultgemeinschaft. Sie waren von Hause aus Heils- und Erlösungsanstalten, die sich darum streiten, die eine und wahre christliche Heilsanstalt zu sein. Sie betrachten das Christentum als eine von Gott durch Christus gestiftete, mit einer absoluten unfehlbaren Wahrheit und mit verordneten Trägern dieser Wahrheit ausgestattete

Digitized by Google

übernatürliche Gemeinschaftsstiftung. Dadurch wurde für sie diese Gemeinschaft zum supranaturalen Kern und Halt aller Gemeinschaftsbildung überhaupt. Sie strebten nach einer Herrschaft über die Gesellschaft überhaupt, sei es, daß sie diese mit Gewalt durchsetzten, sei es, daß sie deren Durchsetzung von der in ihnen waltenden Wunderkraft erwarteten. Jedesmal war das Ergebnis, daß ihrer Herrschaft und ihrem Zusammenhalt die mannigfachsten politischen und sozialen Mittel dienen mußten. Damit aber wuchs der Kultgemeinschaft eine Macht zu, die von dem Gedanken einer absoluten Wahrheit und ihres Berufes zur Herrschaft über das Ganze der Gesellschaft ausging. Sie ist zum Teil bis heute lebendig geblieben, zum Teil ist die Selbstverständlichkeit eines gemeinsamen Kultus davon als Nachwirkung übrig und wirksam.

Für eine große Masse der heutigen Menschen aber ist die Macht dieses soziologischen Gebildes gebrochen. In dieser Richtung wirkten die mystischen und schwärmerischen Gemeinschaften von den Täufern bis zu den Pietisten und den modernen Sekten, in denen die Innerlichkeit und Persönlichkeit der religiösen Gewißheit eine individuell verschiedene Erleuchtung und die Gemeinschaft eine Assoziation der sich um eine solche Wahrheit scharenden Genossen wird bis zur letzten Konsequenz einer auf jede Gemeinschaft verzichtenden Innerlichkeit. In der gleichen Richtung wirkten die Analogien der wissenschaftlichen Erkenntnis und Gewißheit, die als traditionsfreie autonome Selbstvergewisserung verstanden wurde und bei der engen Verflechtung des religiösen und wissenschaftlichen Denkens auch auf das erstere abfärbte. Dazu kam dann die ganze neue Soziologie des naturrechtlichen und individualistischen Zeitalters, das im Gegensatz zu den objektiven und übernatürlichen Stiftungen und Gebundenheiten der früheren Zeit alle Gemeinschaft von dem freiwilligen Zusammentritt übereinstimmender Individuen herleitete und damit für den Fall der Nichtübereinstimmung die Freiheit von der Gemeinschaft zur logischen Folge machte. Für die Nichtübereinstimmung mit dem kirchlichen Herkommen sorgte nun aber die ganze Skepsis und Kritik in religiösen Dingen, und für einen innerlichen Gegensatz gegen alles Kirchentum mit seinen absoluten Wahrheiten sorgte die sich immer weiter verbreitende Empfindung, daß es auch hier nur relative Wahrheit oder nur Annäherungen an eine letzte Wahrheit gebe. Aus all diesen Gründen ist heute ein religiöser Subjektivismus und Individualismus entstanden, der die religiösen Gemeinschaften selbst zu Freiwilligkeitsvereinen machen möchte und sich in der Regel die volle Freiheit und Beweglichkeit der persönlichen religiösen Ueberzeugung vorbehält. Liberalismus und Sozialdemokratie sind wenigstens in diesem Punkt einig, und die ganze modern denkende Welt ist vom sprödesten Subjektivismus in religiösen Dingen erfüllt. Insbesondere ist es auch

Digitized by Google

die Eigentümlichkeit des freien Christentums, die persönliche Ueberzeugung, den relativen und subjektiven Charakter aller religiösen Erkenntnisse, die Verflechtung mit Wissenschaft und Kritik so stark zu empfinden, daß von einer wirklichen Gemeinschaft und einem handlungsfähigen Gemeingeist nicht mehr die Rede ist. Damit verschwindet ihm auch die Kultgemeinschaft, die ohne das erstere nicht bestehen kann und überdies durch ihre Gebundenheit an die Tradition oder durch ihre spielenden Umdeutungen der Tradition ihre einfache Wirkungskraft heute vielfach verloren hat.

Es ist die Lebensfrage für ein freies Christentum, ob diese Folgerung aus der bisherigen Entwicklung unvermeidlich und dauernd ist. Viele meinen das heute, und es möchte in der Tat leicht so scheinen. Aber man wird dem entgegenhalten dürfen, daß die große naturrechtlich-individualistische Welle überhaupt im Verlaufen begriffen ist und daß auf allen Gebieten sich eine neue Soziologie regt, die zwar nicht die alten übernatürlichen Stiftungen und Bindungen erneuert, die aber doch in ihren Begriffen organischer Gemeinschaftsgebilde die Vorordnung des Ganzen vor dem Individuum, der Gemeinschaft vor den Gliedern, des Gemeingeistes vor den Subjektivitäten, der Erziehung vor der fertigen Autonomie wieder zur Geltung bringt. Ueberall weicht der Liberalismus dem Sozialismus. Nur auf dem religiösen Gebiet hat sich der Individualismus des ersteren auch im Sozialismus behauptet. Aber wenn der Sozialismus die Religion zur Privatsache erklärt, so tut er es in der Hoffnung, diesen Irrwahn damit zum Aussterben zu bringen, während er für sich selbst eine Metaphysik und Dogmatik von so rücksichtsloser, allumfassender Geltung predigt, wie es nur je eine Kirche getan hat. Das Wahre daran ist, daß es in der Tat eine starke Gemeinschaft nur bei der Gemeinschaft metaphysischer Ueberzeugungen gibt. Diese Erkenntnis wird auch wieder auf das religiöse Gebiet zurückwirken, auf dem sie ihre erste und stärkste Ausbildung seinerzeit gefunden hat und wo sie nur durch die Reaktion des befreiten Individuums gegen den jahrtausendalten Zwang zerstört worden ist. Auch kann die Autonomie persönlicher und gewissensmäßiger Ueberzeugung hier so wenig als sonstwo die radikale Traditionslosigkeit und die völlig augenblickliche Spontaneität bedeuten. Ueberall handelt es sich doch um überkommenes Erkenntnisgut und um historisch gebildete Lebensmächte, denen gegenüber es nicht Ersetzung durch neue Eigenerkenntnis, sondern nur lebendige persönliche Aneignung und Fortbildung gilt. Dann aber kann auf dem religiösen Gebiete erst recht nur von einer Durcharbeitung und Verinnerlichung der historischen Mächte, aber nicht von einer endlos variierenden Eigenerkenntnis und Neubildung die Rede sein. Damit

Digitized by Google

rücken dann aber auch Gemeingeist und Ueberlieferung und das Gefäß beider, die organisierte Gemeinschaft, wieder in ihre Bedeutung ein. Aller Relativismus und aller Subjektivismus kann, wenn sie nicht eine alles auflösende Skepsis bedeuten wollen, doch nur meinen, daß in keiner Konfession und Religion das letzte Wort gefunden ist, daß überall die Bewegung auf die absolute Wahrheit erst hinführt, daß es sich überall um Annäherungswerte handelt. Dann aber haben doch die höchsten Annäherungswerte ihre besondere und zusammenschließende Bedeutung, tragen dadurch etwas in sich von der Kraft des Absoluten und verbinden, wenn nicht durch die Gleichheit des fertigen Besitzes, so doch durch die Gleichheit der Strebensrichtung und durch die Gemeinsamkeit der Ausgangspunkte. Der radikale Individualismus, der heute auf religiösem Gebiet von der individualistisch-rationalistischen Periode her verblieben ist und durch Schwächung des rationalen Selbstvertrauens in Anarchie und Skepsis hinüberzuschwanken droht, muß sich nur erst in seinen Konsequenzen ausleben, muß alle Gemeinschaft in demjenigen aufgelöst haben, was seiner Natur nach am stärksten nach Zusammenschluß und gemeinsamer Bindung im Uebermenschlichen drängt, muß den leidenschaftlichen Widerwillen aller naturwüchsig ihren Gemeinschaftstrieb empfindenden Religion geweckt, die alten Kirchen zur heftigen Gegenwehr gesammelt und ihnen alle gemeinschafts- und anschlußbedürftigen Seelen zugetrieben haben. Er muß die ganze chaotische Zerklüftung des modernen Geistes in allen Tiefen erst einmal aufgedeckt haben. Dann wird er auch seine Widersinnigkeit empfinden und sich wieder um den gemeinsamen Besitz zusammenscharen. Dann wird auch ein freies Christentum wieder die Notwendigkeit einer Organisation und eines den Besitz darstellenden und vergegenwärtigenden gemeinsamen Kultus empfinden und die vom Uebermaß des religiösen Individualismus Uebersättigten und Gequälten an sich ziehen. Und umgekehrt muß der Druck der antiindividualistischen, sozialistischen, bureaukratischen und kapitalistischen Ringbildungen erst in der vollen Stärke durchgesetzt und empfunden sein, bis man das freie, religiös und metaphysisch gefestigte Individuum, wie es in einem freien Christentum und seiner Kultgemeinschaft sich verstehen muß, in seiner Bedeutung für die Rettung der Freiheit und des Individualismus würdigt, der heute noch billig scheint wie Brombeeren. Dann erst wird man auch die Organisationen wieder verstehen, in denen allein ein solcher Individualismus wachsen und sich behaupten kann. Man wird wieder empfinden, daß man nicht den Ast absägen darf, auf dem man sitzt.

In welcher Form das sich vollziehen wird oder vollziehen kann,

Digitized by Google

ist schwer vorauszusagen. Das gegenwärtig in Europa vorherrschende System der privilegierten, paritätisch nebeneinanderstehenden Landeskirchen ist ein Kompromiß des alten Einheitskirchentums und der modernen Mischung der religiösen Ueberzeugungen. Es wird schwerlich noch weitere hundert Jahre dauern, und die Neuordnung dieser Dinge wird eine der großen Aufgaben der zukünftigen Staats- und Kirchenleiter werden. Erst eine solche Neuordnung aber wird wieder das religiöse Lebensproblem in lebendigen Fluß und die an ihm Beteiligten in lebendiges Handeln versetzen. Erst dann wird auch die Frage der Einreihung eines freien Christentums in diese Organisationen voll lebendig werden. Ob es sich eine neue und eigene Gestalt geben wird, oder ob wenigstens die großen protestantische Kirchen eine ihm ehrlich Raum gebende Freiheit der Gemeindeautonomie werden schaffen können, das alles liegt im Schoß der Zukunft. Im Augenblick ist in Europa an neue Sonderorganisationen nicht zu denken, es kann nur nach Raum und Luft innerhalb der bestehenden Kirchen getrachtet werden, mit deren Grundgehalt doch auch das freie Christentum eng zusammenhängt und deren protestantische Organisation dem subjektiven religiösen Leben und der Kritik ein Heimatsrecht gegeben hat, das niemand freiwillig gerne wird verlieren wollen. Für absehbare Zeit kann das Ziel nur sein, innerhalb des Protestantismus für ein möglichst freies Christentum Bewegungsmöglichkeit zu gewinnen und doch die großen geschichtlichen Heimatsgefühle gegenüber der Schöpfung der Reformatoren nicht zu verlieren und nicht zu verleugnen.

Das sind die Hauptfragen und die Antworten, die darauf gegeben werden können von denen, welche trotz allem bereitwillig anerkannten Wandel der Dinge doch auf die Kräfte der christlichen Lebenswelt nicht glauben verzichten zu dürfen und zu können. Was auch immer die moderne Welt gebracht haben mag, auf dem religiösen Lebensgebiet hat sie neues nicht geschaffen und kann sie nur den alten Besitz neu gestalten.

Alles in allem handelt es sich in einer solchen Zukunftsgestaltung des Christentums nicht um eine Aufnahme moderner philosophischer Systeme, sondern um ein selbständiges und eigentümlich religiöses Denken, das nur die großen gedanklichen Motive und die Tatsachenerkenntnisse, wie sie von der modernen Philosophie vorausgesetzt und entwickelt werden, auch seinerseits voraussetzt und verarbeitet. Gerade darauf, daß es diese in sich aufnimmt und doch ein selbständiges religiöses Denken bleibt, beruht vor allem seine innere Möglichkeit. Es wäre um diese geschehen, wenn es mit einem philosophischen System sich deckte, das doch immer nur eine sehr persönliche und mühsam zusammengehaltene Synthese ungeheuer

Digitized by Google

weit ausgreifender Betrachtungen ist. Indem in einer solchen Neuformung der christlichen Lebenswelt das Denken enger auf seine religiösen Ausgangspunkte und Interessen beschränkt bleibt und aus dem allgemeinen philosophischen oder prinzipiellen Denken nur gewisse Grundrichtungen sich aneignet, ist es als Gedanke und Lehre enger und begrenzter, aber auch der Zerbrechlichkeit jener großen anregenden Synthesen entnommen und bei einem substanziellen Lebensinteresse festgehalten. Es ist auch dann kein Rivale der Philosophie, sondern eine auf die neue Erkenntniswelt eingestellte Neuformung des spezifisch christlich-religiösen Wiedergeburtsgedankens und seiner praktischen Lebensbedeutung.

Nur in einer Hinsicht steht diese religiöse Ideenwelt einer besonderen Gruppe moderner Systeme nahe. Es ist klar, daß in ihr der Gedanke der Persönlichkeit zugleich mit dem der absoluten Wahrheiten und Werte alles beherrscht. Gerade dieser Gedanke durchdringt aber auch die ganze Gruppe der von Kant ausgehenden Systeme. Ihre im engeren Sinne philosophische Bedeutung ist, daß hier alle Metaphysik und Kulturphilosophie in der strengsten Weise an die engere Fachaufgabe der Philosophie, an die Analyse des Bewußtseins und des Denkens geknüpft ist. Indem aber diese Analyse mit dem rational-apriorischen Prinzip einer Gestaltung und Beurteilung der menschlichen Wirklichkeit nach unbedingten Gesetzen und Werten des Bewußtseins überhaupt arbeitet, weisen diese Systeme auch ihrerseits in die Richtung einer personalistischen Metaphysik. Sie müssen ausdrücklich oder implizite mit einem Begriff des »Bewußtseins überhaupt« rechnen, aus dem unbedingte Gültigkeiten fließen und für das sie in einer, von ihrer menschlichen approximativen Verwirklichung unabhängigen Weise vorhanden sind. Das bedeutet eine Metaphysik, für die das Bewußtsein um logisch-Notwendiges und werthaft-Seinsollendes den letzten Grund der Dinge und die Erhebung der Geister in die Regionen dieser vollendeten Bewußtseinswerte durch die Freiheit das Ziel des Werdens bildet. Dem steht eine rein psychologisch orientierte Analyse des Bewußtseins gegenüber, die alles scheinbar Unbedingte, Gültige und Ewig Wertvolle zu nur relativ dauernden Erzeugnissen wechselnder Kombinationen macht, und eine dem entsprechende pantheistisch-relativistische Metaphysik, für die alles nur ein Wandelungszustand der einen, in ihren Wandelungen mit sich identischen Substanz ist, sofern nicht überhaupt der Gedanke der Welteinheit aufgegeben wird. Es ist keine Frage, daß die christliche Ideenwelt den Systemen der ersten Art nahe steht. Ja, man kann vielleicht sagen, daß die rational-apriorische Voraussetzung dieser Systeme selbst bereits unter dem Einfluß der christlichen Lebenswelt und ihres Personalismus steht. Das

Digitized by Google

würde nur der Tatsache entsprechen, daß eben das Leben eine untrennbare Einheit ist und in den Voraussetzungen der Philosophie sich ebenso die Axiome der religiösen Lebenswelt geltend machen wie in der Ausgestaltung des religiösen Gedankens die begrifflichen Erkenntnisse der Wissenschaft. Ueber das Recht jener Axiome selbst entscheidet keine Wissenschaft, sondern in letzter Linie die persönliche Grundstellung zum Leben. Für das gemeinsame Grundaxiom der kantischen und nachkantischen Systeme wie für den christlichen Personalismus spricht wissenschaftlich-philosophisch nur das Zusammentreffen der instinktiven menschlichen Voraussetzung einer absoluten Wirklichkeit und eines absoluten Wertes, die nicht bloß von der Religion, sondern auch von allen anderen idealen Lebensgebieten her sich ergibt, und der Umstand, daß in der personalistischen Religion jene Grundüberzeugung zu ihrem vollen und klaren religiösen Ausdruck kommt. In diesem, und freilich nur in diesem Sinne, wird man sagen können, daß für die innere Möglichkeit eines freien Christentums auch sein Verhältnis zu der wichtigsten und tiefsinnigsten Gruppe modern philosophischer Systeme spricht. Nennt man die Zustimmung zu der Grundvoraussetzung dieser Systeme ein Bekenntnis zum Logos und zu seiner Herrschaft über die von ihm gedachte und gestaltete Welt, dann ist der Glaube an die israelitisch-christliche religiöse Lebenswelt zugleich ein Glaube an den Logos; und es wird klar, wie das heutige Christentum sich trotz aller Unterschiede mit dem alten darin verbindet, daß der Glaube an Gott in Christus zusammenschmilzt mit dem Glauben an den Logos in der Welt. Das ist nicht nur ein Wortspiel, sondern das Wesen der Sache, heute wie damals.

Digitized by Google

Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus.

Von

Wilhelm Windelband (Heidelberg).

Man kann von einer Philosophie der Kultur in gar verschiedenem Sinne reden. Viele werden davon vielleicht die Aufstellung eines Ideals zukünftiger Kultur oder die Begründung einer allgemeingültigen Norm zur Beurteilung wirklicher Kulturzustände erwarten: alle namentlich, die sich haben einreden lassen, die Aufgabe des Philosophen sei, Werte nicht etwa zu suchen oder zu verstehen, sondern zu schaffen und zu befehlen, dürften geneigt sein, von der Philosophie einen Entwurf geforderter oder aufgegebener Kultur zu verlangen.

Im Gegensatz dazu läßt sich die Kulturphilosophie auf das Verständnis der geschichtlich vorgefundenen oder gegebenen Kultur beschränken. Freilich wird das eine Philosophie nur dann sein, wenn die genetischen Untersuchungen psychologischer Analyse, soziologischer Vergleichung und historischer Entwicklung lediglich als Materialien für die Aufdeckung der Grundstruktur dienen, die alle kulturellen Tätigkeiten in dem zeitlosen, überempirischen Wesen der Vernunft selbst haben.

Aber zwischen diesen beiden Arten von Kulturphilosophie spielen zahlreiche Vermittlungen. Das Zukunftsbild aufgegebener Kultur ist selbstverständlich in mehr oder minder bewußter Weise von der Auffassung der gegebenen Kultur abhängig: ja, diese Bestimmtheit ist ungewollt um so entscheidender, je stärker der Kontrast ist, in den das Ideal zur Vergangenheit und zur Gegenwart treten soll; und schließlich muß doch immer die Frage sich einstellen, wie die Verwirklichung jenes Ideals aus den gegebenen Zuständen herausgearbeitet werden kann. Auf der andern Seite wird bei dem Gewinn des philosophischen Verständnisses der gegebenen Kultur der Ausblick auf ihre zukünftige Entwicklung nicht ausbleiben, gerade weil immer die gegenwärtige Kultur als etwas in geschichtlicher Bewegung Begriffenes über sich selbst hinausweist.

Digitized by Google

Bei allen solchen Vermittlungen nun macht sich wiederum der Gegensatz des Aufgegebenen und des Gegebenen geltend: er hängt dabei an den prinzipiellen Verschiedenheiten der geschichtsphilosophischen Methode. Wer die historische Entwicklung nach Art der mathematischen und der begrifflichen Entwicklung behandelt, worin nach der Erkenntnis des Gesetzes der Reihe zu jedem Gliede das folgende muß konstruiert werden können, für den mag nach dem Gesetz des Fortschritts auch das Ziel als prinzipiell gegeben und bei richtiger Einsicht als vorauszusehen gelten. Wer dagegen das spezifische Wesen historischer Entwicklung gerade darin findet, daß sie in der fortschreitenden Gestaltung eines begrifflich nicht bestimmbaren, zeitlich tatsächlichen Geschehens besteht, für den sind aus dem Verständnis des Vergangenen und des Gegenwärtigen nur die Aufgaben zukünftiger Kultur herauszuarbeiten, und das Maß des Vertrauens in ihre dereinstige Verwirklichung kann in diesem Falle nicht mehr eine Sache der Erkenntnis, sondern nur der Ueberzeugung und der Weltanschauung sein.

Es wäre nicht schwer, nach diesen Grundzügen und ihren Kombinationen die möglichen Grundtypen der Kulturphilosophie zu konstruieren und danach ihre Hauptvertreter von Rousseau und Condorcet bis zu unsern Tagen zu charakterisieren. Aber es scheint mir wichtiger, auf das Gemeinsame aufmerksam zu machen, das sie alle erfüllen müssen, wenn sie wirklich eine Philosophie der Kultur, eine begriffliche Wissenschaft sein wollen. Gleichviel, ob es sich um gegebene oder aufgegebene Kultur handelt, ihre Gründe müssen im innersten Wesen aller Vernunftbetätigung aufgezeigt werden. Denn philosophisches Verständnis beginnt erst hinter der psychologischen oder historischen Feststellung des tatsächlichen Bestandes und beantwortet die quaestio juris nach keinen anderen Gesichtspunkten als denen der immanenten sachlichen Notwendigkeit. Das aber ist und bleibt m. E. Kants kritische Methode, und die Grundauffassung, die sich daraus für das Verständnis aller Kulturfunktionen ergibt, ist der transzendentale Idealismus.

In der kurzen Darstellung, die ich von der Geschichte der neueren Philosophie für die »Kultur der Gegenwart« (Bd. V S. 474 ff.) gegeben habe, ist das System des Kritizismus als eine umfassende Kulturphilosophie charakterisiert: ich möchte besonders hervorheben, daß damit nicht Kants historische Problemstellung, sondern das Ergebnis seiner Lehre in ihrer Bedeutung für das heutige Geistesleben gekennzeichnet werden sollte. Es ist ja völlig unzweifelhaft, daß Kant bei seinen kritischen Analysen überall von der Frage ausgegangen ist, mit welchem Rechte in dem aus der Erfahrung erwach-

Digitized by Google

senden individuellen Bewußtsein synthetische Urteile a priori, d. h. solche Vernunftfunktionen möglich sind, die allgemein und notwendig für alle Erfahrung gelten sollen: darin bestand ja das, was man später den subjektiven Charakter seines Idealismus genannt hat. Aber es ist ebenso unzweifelhaft, daß als Ergebnis der Kritik überall der Aufweis der Vernunftgründe für die großen Gebilde der Kultur herausprang, aus der Kritik der reinen Vernunft die Grundstruktur der Wissenschaft, wie sie Kant vorfand und auffaßte, aus der Kritik der praktischen Vernunft und der darauf gebauten Metaphysik der Sitten das Reich der Vernunftzwecke in Moral und Recht, aus der Kritik der Urteilskraft das Wesen der Kunst und der ästhetischen Lebensgestaltung: und erst nach all diesem konnte im Sinne der kritischen Methode gefragt werden, wieviel von jenen Kulturwerten aus bloßer Vernunft in der religiösen Lebensform der Gesellschaft enthalten sein könne.

Dieser Weg Kants von der Problemstellung zum Ergebnis ist der Fortschritt der Philosophie vom 18. zum 19. Jahrhundert, von der Aufklärung zur Romantik gewesen. Es war sachlich der Fortschritt vom natürlichen zum geschichtlichen Menschen, methodisch die Vertauschung der Psychologie mit der Historie als dem Organon der Kritik. Es war derselbe Weg, den die Entwicklung der nachkantischen Philosophie von Fries zu Hegel beschrieben hat[1]).

Was aber ist nun — darauf kommt es hier an — in diesem Uebergange der springende Punkt gewesen? Es war Kants unsterbliche Leistung — die Entdeckung des synthetischen Bewußtseins. Seit der Kritik der reinen Vernunft ist es ein für allemal damit vorbei, daß ein gereiftes philosophisches Bewußtsein die Welt so als »gegeben« und in sich abgespiegelt denken dürfte, wie es dem naiven erscheint. In allem, was wir für gegeben erachten, steckt schon unsre Vernunftarbeit: und nur darauf beruht unser Erkenntnisrecht auf die Dinge, daß wir sie für uns erst schaffen. Daß wir die Welt, die wir erleben sollen, erst selbst uns zu eigen machen müssen, beruht darauf, daß wir immer nur eine Auswahl und diese immer nur in einem geordneten Zusammenhange erleben können, und daß die Prinzipien für die Auswahl wie für die Ordnung nur in der Struktur unseres Bewußtseins selbst gesucht werden können. Die Welt, die wir erleben, ist unsre Tat. Das ist nun bis hierher noch keine hohe und neue Weisheit. Daß von der großen Welt nur ein kleiner Ausschnitt in das empirische Bewußtsein eingeht und daß sich dies in jedem Einzelnen nach der Vorgeschichte seines Erlebens in beson-

1) Vgl. meine Heidelberger Akademie-Rede über die Erneuerung des Hegelianismus (1910) S. 9 f.

Digitized by Google

derer Weise formt, darüber hat man sich wohl von jeher allerlei Gedanken gemacht, und um das zu finden, brauchte Kant nicht zu kommen. Aber die weittragende Bedeutung seines kritischen Prinzips beruht doch auf einer im Grunde genommen erstaunlich einfachen Folgerung aus jener psychologischen Tatsächlichkeit. Wenn es danach überhaupt allgemeingültige und notwendige Urteile geben soll, wie sie tatsächlich die »Erfahrung« ausmachen, so ist das nur dadurch möglich, daß mitten in den empirischen Assoziationen und Apperzeptionen eine transzendentale Synthesis waltet, eine in den Sachen selbst begründete, von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängige Zusammengehörigkeit der Elemente. Diese Zusammengehörigkeiten sind die Formen der »transzendentalen Apperzeption«, und die Lehre, daß es keine anderen Gegenstände gibt als die durch diese allgemeingültige Synthesis erzeugten, ist der transzendentale Idealismus.

Es ist nicht nur für den Zweck dieser Untersuchung, sondern für den Fortbestand und die Fortentwicklung des transzendentalen Idealismus unbedingt erforderlich, einerseits immer wieder einzuschärfen, daß der Kantische Begriff des »Bewußtseins überhaupt« weder im psychologischen noch im metaphysischen Sinne zu deuten, sondern lediglich auf die sachlichen Voraussetzungen allgemeingültiger Urteile zu beziehen ist, andrerseits aber über das Verhältnis der transzendentalen Apperzeption zu den menschlichen Vernunfttätigkeiten vollständige und eindeutige Klarheit zu schaffen. Bei Kant finden wir diese, wenigstens dem Wortlaut nach, nicht sicher, und wir berühren damit die schwierigste Lebensfrage des Kritizismus. Denn es ist bekanntlich weit auseinander gehenden Deutungen unterlegen, ob und in welcher Ausdehnung jene apriorischen Formen der Vernunft durch das Wesen des Menschen bedingt sein sollen. In der theoretischen Philosophie hat Kant die in der Inauguraldissertation aufgestellte Lehre, Raum und Zeit seien die spezifisch menschlichen Anschauungsformen, dem wörtlichen Ausdruck nach bis zuletzt aufrechterhalten: und wie er ursprünglich gerade daraus psychologistisch ihre apriorische Geltung für alle »unsere« Erfahrung abgeleitet hatte, so begründete er auch in der Kritik der reinen Vernunft die Einschränkung der Kategorien auf »Erscheinungen« lediglich damit, daß für den Menschen die der kategorialen Synthesis unterliegende Mannigfaltigkeit nur in Raum und Zeit anschaulich gegeben sei: an sich sollten die Kategorien auch für andersartige Anschauungen gelten, wie denn auch andrerseits die Formen des analytischen Denkens von vornherein als vernunftgültig für jeden beliebigen Inhalt und für alles Denken überhaupt anerkannt

Digitized by Google

werden mußten. Es bleibe dahingestellt, ob die Beziehung von Raum und Zeit auf »unser menschliches Anschauen« in dieser Weise aufrechterhaltbar ist, — ob Kant selbst in letzter Instanz mathematische Wahrheiten, die doch darauf beruhen sollen, auf diese anthropologische Basis hätte gründen wollen: sicher aber ist, daß die Deduktion der »Grundsätze« erst durch die Anwendung und zugleich Einschränkung der Kategorien auf die dem Menschen anschaulich in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit die systematische Struktur der Wissenschaft, das Verständnis dieses Grundgebildes der theoretischen Kultur, zu gewinnen vermag.

Aehnlich liegen die Verhältnisse in der praktischen Philosophie: nur geht Kants Darlegung hier den umgekehrten Weg[1]). Während er in der Analyse des Wissens von dem Anthropologischen, dem Empfinden und Anschauen, zum allgemein Vernünftigen, den Kategorien, aufsteigt, beginnt er (freilich nach der analytischen Vorbereitung in der »Grundlegung«) in der Kritik der praktischen Vernunft mit dem Gesetz des reinen Willens, das für »alle vernünftigen Wesen« gilt, gewinnt dann den Charakter dieses Gesetzes als des kategorischen Imperativs erst durch die Beziehung auf das sinnlich-übersinnliche Doppelwesen des Menschen und gar die Entwicklung der einzelnen Pflichten in der Metaphysik der Sitten erst durch die Beziehung jenes Grundgebots auf die empirischen Verhältnisse des individuellen oder gesellschaftlichen Menschenlebens. Auch hier also wird die Struktur der großen Kulturgebilde der Sittlichkeit und des Rechts aus dem Hereinragen einer übergreifenden allgemeinen Vernunftwelt in das menschliche Vernunftleben begriffen.

Aus diesen Verhältnissen, deren Richtigkeit sich im Prinzip, soweit ich sehe, nicht bestreiten lassen wird, ergibt sich nun für die Transzendentalphilosophie ein klar bestimmtes methodisches Prinzip: es kommt darauf hinaus, nach der Aufdeckung der allgemeingültigen Voraussetzungen der Vernunfttätigkeiten, auf denen alles, was wir Kultur nennen, schließlich beruht, mit sachlicher Analyse festzustellen, was davon durch die spezifisch menschlichen, im weitesten Sinne empirischen Bedingungen bestimmt ist, und so den Rest herauszupräparieren, der in allgemeinen und übergreifenden Vernunftnotwendigkeiten begründet ist. Dies absolute Apriori ist das schlechtweg an sich Geltende in dem Lotzeschen Sinne des ὄντως ὄν: sobald es in das empirische Bewußtsein eintritt, bekommt es nicht nur die Färbung, daß es zur Norm für eine erkennen, handeln, gestalten wollende Funktion wird, sondern auch die Spezifikation, die von der Bestimmt-

1) Vgl. hierzu die Abhandlung von Arn. Ruge, Die Deduktion der praktischen und der moralischen Freiheit, Heidelberg 1910.

Digitized by Google

heit des empirischen Bewußtseins abhängt, und auch diese Spezifikation steigt von der gattungsmäßigen zu der räumlich und zeitlich individualisierten Formung in kontinuierlicher Abfolge herab. In der letzteren Form erleben wir als Individuen alles, was von der Weltvernunft in unser endliches Bewußtsein eintritt, und von ihr aus müssen wir schrittweis durch aufsteigenden Ausschluß das allgemein Geltende zurückzugewinnen suchen.

Es sei erlaubt, diese Verhältnisse an einer vielumstrittenen Frage der Logik zu erläutern. Es scheint mir einleuchtend, daß für ein absolutes, nur wahres und (im Sinne Spinozas) adäquates Denken die Verneinung (in der Bedeutung der Urteilsqualität) keinen Sinn hat; unter den konstitutiven Kategorien, den realen Beziehungen der Gegenstände suchen wir die Negation vergeblich. Aber sobald wir in die Sphäre des erkennenwollenden und deshalb irrensfähigen Denkens eintreten, gewinnt die Verneinung und ihr Verhältnis zur Bejahung die wesentlichste Bedeutung, und große Strecken der logischen Gesetzmäßigkeit erweisen sich in der bekannten Weise dadurch bedingt. Allein dieser ganze Umkreis gilt für jedes endliche, in der Bewegung befindliche Bewußtsein und zeigt noch gar keine Abhängigkeit von den Besonderheiten des menschlichen Denkens. Zu diesen gelangen wir erst, wenn es sich um gewisse sprachliche Formen der Verneinung handelt, um den Ausdruck der Unterscheidung (A ist nicht B), um das exklusive Urteil (kein S ist P) oder um den sog. negativen Begriff (Non-A) etc. Ohne die prinzipielle Scheidung dieser Bedeutungs-Sphären gerät die Theorie der Negation in ein unentwirrbares Netz von Unbegreiflichkeiten. —

Allein mit diesen Andeutungen über die methodische Ausführung des Prinzips der Transzendentalphilosophie habe ich schon z. T. dem Aufweis der intimen Verwandtschaft vorgegriffen, die zwischen ihm und dem Problem der Kulturphilosophie besteht. Denn unter Kultur verstehen wir schließlich doch nichts anderes, als die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewußtsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmtheit aus dem Gegebenen herausarbeitet: und den Springpunkt der Transzendentalphilosophie bildete Kants Einsicht, daß schon in dem, was wir als gegeben hinzunehmen gewöhnt sind, sobald es als allgemeingültige Erfahrung sich darstellt, eine Synthesis nach den Gesetzen des »Bewußtseins überhaupt«, nach übergreifenden, sachlich gültigen Vernunftformen vorliegt. Diese Einsicht gewann Kant an der Kritik der Wissenschaft, die ihm bei seinem metaphysischen Bedürfnis zunächst am Herzen lag, er baute darauf die Ablehnung der dogmatischen Metaphysik und die Begründung der Metaphysik der Erscheinungen in der Gestalt der »reinen Natur-

Digitized by Google

wissenschaft«: und das Prinzip, mit dem er zeigte, welches Wissen unmöglich und welches möglich ist, erweist sich als die dauernde Grundlage aller Erkenntnistheorie, indem es auch die einzelnen Wissenschaften in dem Sinne gegeneinander methodisch abzugrenzen erlaubt, wie sie ihre Gegenstände nach gesonderten Prinzipien der Auswahl und der Ordnung erzeugen.

Diese Vernunfttätigkeit aber, die als Wissenschaft eine Neuschöpfung der Welt aus dem Gesetz des Intellekts bedeutet, ist von genau derselben Struktur, wie alles praktische und ästhetische Verhalten des Kulturmenschen. Darum liegt hier die sachliche Einheit des transzendentalen Idealismus als der Kulturphilosophie: und nur in dem Sinne sollte in ihr von einem Primat der praktischen Vernunft gesprochen werden, als die Erzeugung der Gegenstände aus dem Gesetz des Bewußtseins in keinem Gebiete so selbstverständlich und auch dem alltäglichen Bewußtsein so geläufig ist wie in diesem. Denn daß das sittliche Handeln darauf gerichtet ist, die als Natur gegebene Welt (in der weitesten Bedeutung, wie sie auch das menschliche Trieb- und Gefühlsleben einschließt) nach dem Gebot des Vernunftwillens auswählend und ordnend zu einem neuen und höheren Gebilde umzuarbeiten, ist so selbstverständlich, daß es keiner Erläuterung bedarf: und ebenso schafft das Recht aus dem Vernunftbewußtsein heraus die neue Ordnung menschlicher Lebensverhältnisse, deren letzter Sinn aus dem kategorischen Imperativ, die Freiheit der Persönlichkeit in der Sphäre ihrer sozialen Betätigung zu gewährleisten, prinzipiell erwächst. Aber nicht minder walten die Grundformen der Isolation und der synthetischen Neuschöpfung auch im ganzen Umkreis des ästhetischen Lebens. Alle künstlerische Produktion erzeugt ihre Gegenstände aus der Aktivität des Bewußtseins, die Kant als die originale und exemplarische, damit aber der allgemeinen Mitteilung fähig werdende Einbildungskraft des Genies erkannt hat; selbst wo der Impressionist nur ein beliebiges Gegebenes wiederzugeben meint, ist er in der Umgrenzung des Stoffs und in der Art, wie er es »gesehen« hat, doch mit Auswahl und Gestalten schöpferisch tätig gewesen. Aller Genuß aber des Kunstwerks ist doch nichts anderes als ein Nacherleben jenes Isolierens und Neukomponierens, das der Künstler ursprünglich vollzogen hat. Selbst der Genuß des Naturschönen zeigt in der Wahl des Standpunkts, in dem Aufsuchen der wirksamen Linien und Verhältnisse alle einzelnen Momente der synthetischen Erzeugung des Gegenstandes. Was endlich die Religion anlangt, so gilt von ihr in modifizierter Weise, was von Wissenschaft, von Sittlichkeit und Recht, von der Kunst gilt. Denn die Religion besitzt (wie ich in den »Präludien«

Digitized by Google

gezeigt habe) kein eignes Gebiet der Vernunftwerte: was sie von diesen enthält, gehört einem der drei Bereiche des Wahren, des Guten oder des Schönen an. Sie hat ihre empirische Eigenart als Kulturform in der soziologischen Erweiterung des Seelenlebens über den Zusammenhang der empirischen Subjekte hinaus zu den mythischen Mächten, die je nach dem Entwicklungsstande in der verschiedensten Weise, von dem primitiven Animismus bis hinauf zum theologischen Supranaturalismus oder zur mystischen Unaussagbarkeit erlebt werden. Ihre besonderen Funktionen, soweit sie ihre Vernunftgründe aus den logischen, ethischen oder ästhetischen Inhalten schöpfen, nehmen an deren transzendentalem Wesen teil, und der einzige Vernunftgrund, der der Religion selbständig eigen ist, besteht in dem Postulat, die Totalität aller Vernunftwerte in einer absoluten Einheit zu erleben, die von keiner der Formen unseres Bewußtseins erfaßt werden kann.

Das sind die sachlichen Gründe, aus denen Kant neben dem formalen Schematismus seiner Problembildungen genötigt war, nachdem er das Prinzip der Synthesis als den Rechtsgrund aller Wissenschaft entdeckt hatte, es Schritt für Schritt auch auf die übrigen Gebilde der Kultur anzuwenden: so ist es aus der inneren Notwendigkeit der Sache dazu gekommen, daß der Kritizismus, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft aufgerollt worden war, ungewollt in seiner Leistung eine Kulturphilosophie — die Kulturphilosophie geworden ist. In dem Bewußtsein der schöpferischen Synthesis ist die Kultur zur Selbsterkenntnis gelangt: denn sie ist ihrem innersten Wesen nach nichts anderes.

Es wird immer denkwürdig bleiben, daß eine so von der letzten Tiefe her den ganzen weiten Umfang des Kulturlebens umspannende und erleuchtende Einsicht in einem so schlichten und scheinlosen Manne wie dem Königsberger Weisen zum Durchbruch gekommen ist. Man hat wohl manchmal in moderner Weise gefragt, welches das persönliche Erlebnis gewesen sein möge, das Kant zu dem Philosophen von so wuchtiger Eigenart, zu dem alles zermalmenden, alles durchdringenden, alles wieder aufrichtenden Denker gemacht habe: ich glaube, man braucht nicht weit danach zu suchen. Wenn je ein Philosoph, so hat Kant in der eignen, mächtig auf sich konzentrierten Innerlichkeit diese schöpferische Kraft der Vernunft an sich selbst erfahren. In seiner an »Umkippungen« reichen Entwicklung hat er ohne viel gelehrte Anregungen und Anlehnungen aus eigenstem Grübeln alle philosophischen Standpunkte mit ursprünglicher Genialität durchgemacht, hat Systeme gebaut und wieder eingerissen und wieder gebaut, und nicht umsonst hat er die philosophische Begriffsbildung immer wieder an der mathematischen gemessen, der es ver-

Digitized by Google

gönnt ist, ihre Gegenstände, die Größen, rein aus produktiver Einbildungskraft zu erzeugen. Wenn er dann schließlich dabei geblieben ist, daß auch alle andre Wissenschaft die Welt nur soweit erkennt, als sie daraus ihre eignen Gegenstände nach dem Vernunftgesetz schafft, so war es das große persönliche Erlebnis des Denkerlebens, zu belauschen, wie er aus der eignen Tiefe heraus die Gegenstände bildete, — nicht als der Professor Immanuel Kant, — eher schon als der seiner vernünftigen Bestimmung bewußte Mensch, — zuletzt aber doch als »ein denkend Wesen überhaupt«.

Das Licht, das so in der innersten Werkstätte des Philosophierens selbst aufging, beleuchtete mit überraschender Klarheit den ganzen Umfang des menschlichen Kulturlebens: es wurde eben damit zum Quell der modernen Weltanschauung — der Weltanschauung des Geistes. Es war die Grenze des antiken Bewußtseins gewesen, sich selbst immer nur als empfangend, als einen Spiegel zu wissen, dem der höchste wie der geringste Gegenstand, die Idee wie die Empfindung, einmal gegeben werden müsse. Und nun wagte aus der langen Erfahrung des Erkenntnislebens der moderne Geist in dem für seine Person so bescheidenen Denker das stolze Wort: Es ist der Verstand, der der Natur die Gesetze vorschreibt.

Dies Selbstbewußtsein der schöpferischen Synthesis muß der zentrale Punkt sein für die Gestaltung der Weltanschauung, welche unsere heutige, so unübersehbar vielfältige und in sich zerrissene Kultur sucht und welche sie braucht, wenn sie sich zu großen und geschlossenen Leistungen ihrer geistigen Arbeit, wenn sie sich zu inneren Gemeinschaften dauernder und fruchtbarer Art zusammenfinden soll. Eine solche Weltanschauung kann aber niemals mehr aus der ganzen Masse des Einzelnen an Kenntnissen, Interessen, Tätigkeiten, Institutionen, Leistungen und Strebungen zusammengelesen werden. Dazu ist die Kultur zu weit und zu mannigfach geworden. Sie umspannt heute den Planeten, sie ist, und ist mit Bewußtsein eine Gesamtkultur, oder sie will es werden. Mit rapidem Fortschritt der technischen Zivilisation hat das neunzehnte Jahrhundert die äußeren Bedingungen für die Verwirklichung des Humanitätsideals des achtzehnten Jahrhunderts herbeigeschafft. Aber dies Ideal schwebt uns nicht mehr in der verschwommenen Einheit des aufklärerischen Kosmopolitismus, sondern in der stärksten Differenzierung nationaler Sonderkulturen vor: und wenn wir hoffen, daß dies von demselben Jahrhundert ausgelöste Widerspiel der nationalen Kräfte die rohen Formen der Rivalität immer sicherer und vollständiger gegen höhere austauschen wird, so sollen doch diese differenzierten Kulturformen der Völker gerade so bestehen bleiben, wie die der Individuen, mit denen

Digitized by Google

sie die gleiche Pflicht und darin das gleiche Recht haben. Aber auch die Kultur jedes einzelnen Volkes birgt in sich eine Fülle von Tätigkeiten und Zuständen, von äußeren und inneren Lebensformen. Wer wollte sich heutzutage zutrauen, sie alle zu überschauen und in einem einheitlichen Bewußtsein zu einem Ganzen zu verknüpfen? Dies Ganze besteht nicht mehr als eine aktuelle Einheit. Zersplittert in die einzelnen Bildungs- und Berufsschichten, stellt es nur vermöge der zahlreichen Punkte, an denen sich diese stetig berühren, ein Kontinuum funktioneller Zusammenhänge dar. Aus allen diesen Lebensinhalten aber eine sachliche Totalität zusammenzubuchstabieren, wäre ein vergebliches Unterfangen. Schon die Welt unsres Wissens allein wird nie mehr in Einen Kopf gehen, und die Philosophie der Brosamen und der Lesefrüchte, die aus allen Wissenszweigen das Allgemeinste zusammenlesen möchte, ist ein ebenso unfruchtbares wie langweiliges Geschäft. Und wenn man dereinst darauf hoffen wollte, die Ergebnisse des Wissens mit den Bedürfnissen des Gemüts zu einem stimmungsvollen Ganzen sich zusammenfügen zu lassen, so wird uns heute diese Verschmelzung der Weltbilder nur unbestimmte und verwaschene Konturen zu liefern imstande sein.

In dieser Hinsicht haben wir uns bescheiden gelernt. Und dabei bedürfen wir, da alle Kulturarbeit bewußte Lebensgestaltung ist, zuletzt doch einer einheitlichen Ueberzeugung. Sie braucht darum nicht an jeder Stelle aktuell bewußt zu sein. So ist es ja auch mit jeder individuellen Lebenstätigkeit: mit ihren besonderen Funktionen ist sie an die Stoffe gebunden und hingegeben, es ist unmöglich und unnötig, in jedem Momente das Einzelne mit vollem Bewußtsein auf die Einheit der persönlichen Lebensaufgabe zu beziehen; aber dahinter muß doch, wenn ein Wert darin sein soll, diese Beziehung stecken, diese Einheit muß vorhanden sein. Ebenso vollziehen sich alle die unendlich verschiedenen Kulturfunktionen je in der Gebundenheit an ihre einzelnen Inhalte, und ihre Träger wissen vielfach von ihnen nur dies Besondre: aber ihren letzten Wert haben sie doch erst in ihrem Zusammenschluß zu einem einheitlichen System, das in einem Kulturbewußtsein, einer Weltanschauung seinen Zusammenhalt haben muß.

Eine solche bewußte Einheit kann deshalb nur noch durch die Erfassung des Wesens der Funktion selbst gesucht werden, die in allen besonderen, wie auch immer inhaltlich orientierten Kulturtätigkeiten das Gemeinsame ausmacht: und das kann nichts anderes sein als das Selbstbewußtsein der Vernunft, die ihre Gegenstände und in diesen das Reich ihrer Geltung selbst erzeugt. Genau dies ist die fundamentale Lehre des transzendentalen Idealismus.

Diese Kulturphilosophie ist insofern eine immanente Weltan-

Digitized by Google

schauung, als sie sich ihrem Wesen nach auf das bescheidet, was wir als unsre Tat erleben. Jedes der Kulturgebilde, Wissenschaft, Lebensordnung, Kunst, gilt ihr als ein vernunftbestimmter Ausschnitt, eine Auswahl und Neubildung aus der unendlichen Wirklichkeit selbst: jedes stellt in dieser Hinsicht eine Art der »Erscheinung« dar, die in dieser Auswahl und dieser Komposition nur für das vernünftige Bewußtsein besteht, das darin seinen »Gegenstand« erzeugt hat, und der letzte Zusammenhang aller dieser »Erscheinungen« bleibt das Unerforschliche. Aber dieser letzte Zusammenhang ist doch nichts Anderes als das Ganze dessen, was in einzelnen Teilgestalten die unserer Betätigung zugänglichen Vernunftwelten des Wissens, der Lebensordnung, des künstlerischen Gestaltens ausmacht. Es ist nur unaussagbar mehr, es ist lebendig entwickelte Einheit da, wo wir geschiedene, nur gelegentlich aufeinander hinweisende Stücke haben. Aber es bleibt uns der Trost, daß jedes dieser in uns neugeformten Stücke eben jenem allgewaltigen Zusammenhange wahrhaft eingeordnet ist. In diesem Sinne bedarf der transzendentale Idealismus auch nicht mehr einer »andern Welt«, wie sie Kant anfänglich im Begriffe des Ding-an-sich nötig finden wollte; er hat uns ja selbst nachher durch die praktische Vernunft darin heimisch gemacht und damit die Grenzpfähle wieder eingerissen.

Aber eines muß vor allem immer und immer wieder gegen unabsichtliche und absichtliche Mißverstände dieser Lehre hervorgehoben werden: daß niemals das Individuum wähnen darf, selbst als solches die schöpferische Kraft in der Erzeugung der Gegenstände zu sein: wir sind dabei, sofern es sich um echte Kulturwerte handelt, niemals als Individuen, ja nicht einmal als Exemplare unserer Gattung, sondern als Wohnstätte und Träger übergreifender und deshalb sachlich im Wesen der Dinge selbst begründeter Vernunftfunktionen tätig. Sie allein bestimmen die »Gegenstände«, die notwendig und allgemein gelten. Dies Teilhaben an einer überragenden Welt von Vernunftwerten, die doch den Sinn aller der Ordnungen ausmachen, auf denen sich unsre kleinen Welten des Wissens, Wollens und Gestaltens aufbauen, diese Einfügung unsres bewußten Kulturlebens in Vernunftzusammenhänge, die über uns und unser ganzes empirisches Dasein weit hinausreichen, — das ist das unbegreifliche Geheimnis aller geistigen Tätigkeit. Aber der ganze Prozeß der menschlichen Kultur, die Stärkung und Ausweitung, welche ihre werthaften Leistungen in der Geschichte erfahren, bestätigt uns immer wieder dies Emporwachsen unseres Lebens in Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst.

Digitized by Google

Das Subjekt und die Wirklichkeit.

Von

Bernardino Varisco (Rom).

Descartes sagt: »cogito ergo sum«. Er glaubte damit der Forschung einen sichern Untergrund gegeben zu haben. Aber das »sum« bedeutet entweder dasselbe wie das »cogito« und ist dann unnötig; oder es bedeutet etwas anderes, etwas darüber hinaus. Dann aber versteht man erstens nicht, w a s es bedeutet und zweitens erscheint der Uebergang von einer ersten Behauptung zu einer anderen und darüber hinausgehenden nicht unmittelbar gerechtfertigt. Daß ich denke, ist eine Tatsache, die einzige und unbestreitbare Tatsache. Versuchen wir uns einen genauen Begriff davon zu bilden und uns seine Folgen klar zu machen. Dabei können wir nur von dem »cogito« ausgehen. (Dies hat auch Descartes eingesehen, dessen Irrtum darin lag, darüber hinwegzugehen, ohne genügend dabei zu verweilen.)

Man wendet ein: Wäre der Ausgangspunkt nicht vielmehr das »cogitare«? Das »cogito« schließt das »ego« ein, und ein Einzel-Ich hat nicht die geringste Bedeutung: niemand würde Schlußfolgerungen aufstellen, die nur für ihn selbst gelten sollen. Darauf erwidere ich: Es ist wahr (bis zu einem gewissen Grade, wovon später), daß das Einzel-Ich keine Bedeutung hat; aber andererseits ist es auch wahr, daß seine Bedeutungslosigkeit nur von dem besonderen Ich bejaht werden kann. Es gibt keine Bejahung (oder Verneinung), und es kann keine geben, die nicht von einem Einzel-Ich ausgesprochen wäre. Der Ausgangspunkt ist das »cogito« und damit das Einzel-Ich. Diesen Begriff müssen wir zuerst mit einiger Genauigkeit bestimmen.

Titius denkt das Sechseck: Sempronius denkt die Diagonale, Cajus denkt die Neun. Können sich diese drei Begriffe von Titius, Sempronius und Cajus getrennt gedacht in dem Urteil vereinen: Das Sechseck hat neun Diagonalen? Offenbar nicht. Denn damit ein Urteil entstehe, müssen sich seine Elemente zu einer gewissen Bewußtseinseinheit verbinden. Diese Bewußtseinseinheit ist das Einzel-

Digitized by Google

Ich als denkendes Ich (nur unter diesem Gesichtspunkt haben wir es zu betrachten). Hier ist eine Orange. Ich sehe die Form und die Farbe, ich rieche den Duft usw.; ich sage: Es ist eine Orange. Aus gewissen Tatsachen und gewissen Beziehungen, welche diese Tatsachen unter sich und mit anderen verbinden, entsteht eine Vereinheitlichung, und ich bin die »Aktualität« dieser Vereinheitlichung.

Eine beiläufige Bemerkung, um Mißverständnisse zu vermeiden. Ich habe nicht gesagt, und ich glaube nicht, daß die Wahrheit eines Urteils irgendwie von irgend einem Einzelsubjekt abhängig sei, sondern ich sagte dies: daß ein Urteil immer von einem Einzelsubjekt gefällt werde. Ich sagte nicht und ich glaube nicht, daß die Elemente eines Einzel-Subjekts ihrerseits alle einzelne seien, wie das Subjekt selber; aber was die Elemente des Subjekts auch seien, immer sind sie doch Elemente des Subjekts; obgleich sie, wenn sie nicht einzeln sind, zusammen auch anderes sein müssen, als nur reine Elemente des Subjekts. Ich sagte nicht, und ich glaube nicht, daß das Subjekt aus einer »Assoziation« der Elemente entstehe, deren Einheit es darstellt. Es sei bemerkt, daß das Subjekt als denkendes Ich sich zurückführen läßt auf die Einheit der gedachten Elemente; über die Beschaffenheit dieser Einheit sage ich zunächst nichts.

Also: ein Subjekt ist die Einheit seines Denkens. Oder auch: eines gegenwärtigen konkreten, so und so bestimmten Denkens, das, gerade weil es gegenwärtig konkret und so und so bestimmt ist, ein Denken, ein »ich denke« darstellt. Ich bin mein Denken (das »sum« fällt streng genommen mit dem »cogito« zusammen), sofern man dieses Denken in seiner inneren Einheit und der Ganzheit seiner Bestimmungen betrachtet, in der Einheit und Ganzheit, die es begründen, die ihm wesentlich sind, die es zu d i e s e m (meinem) Denken machen. Ich bin, soweit ich denke. Aber es sind auch andere Subjekte. Ohne Zweifel. Aber daß diese anderen Subjekte existieren, bejahe i c h. Ich muß mir die Gründe klar machen, derentwegen ich bejahe. Es wäre sonst gerade so, als ob ich mir überhaupt keinen Grund klar machte oder mich mit der vulgären Denkweise begnügte. Nur mit m e i n e m Gedanken kann ich die Wissenschaft aufbauen, daher ist es mir nicht erlaubt, einen anderen Gedanken vorauszusetzen, (andererseits wäre der vorausgesetzte auch wieder m e i n Gedanke).

Mein Gedanke ist wirklich. Dies ist in der Tat, wie wir bemerkten, eine unbestreitbare Tatsache. Mein Gedanke ist das, wovon ich mir möglichst genaue Rechenschaft zu geben suche, und gleichzeitig ist er dieser Versuch, mir eine solche Rechenschaft zu geben. Er ist der Gegenstand meines Forschens und mein Forschen selber. Man wird vielleicht einwenden, daß der Gegenstand meines Forschens

Digitized by Google

und mein Forschen selbst illusorisch seien. Diese Meinung oder, wenn man will, zweifelnde Erwägung tut nichts weiter, als dem Ausdruck Illusion eine gewisse Bedeutung beizulegen; und jedem steht es frei, einem Ausdruck die Bedeutung zu geben, die ihm am meisten zusagt. Aber dann wäre es nicht mehr möglich, ernsthaft von einer »Wirklichkeit« zu sprechen, die (in irgend einer Weise) jener Illusion überlegen wäre. Entweder mein Gedanke ist wirklich, oder nichts ist wirklich.

Ich gebe die Wirklichkeit meines Gedankens zu; mit anderen Worten, ich gebe meinen Gedanken zu, den ich nicht nichtzugeben kann. Ist es mir erlaubt, eine Wirklichkeit verschieden von meinem Gedanken, außerhalb meines Gedankens anzunehmen? Eine Wirklichkeit, die ich annehme, wird eben durch die Tatsache meiner Annahme Gegenstand und mithin Teil meines Gedankens. Von einer Wirklichkeit, die wirklich außerhalb meines Gedankens wäre, kann ich nichts aussagen und nicht wissen. Sie voraussetzen wäre vergeblich (wäre sogar widerspruchsvoll, denn voraussetzen ist denken); und derartige Voraussetzungen soll man nicht machen. Also erschöpft mein Gedanke die Wirklichkeit. Und da ich selbst mein Gedanke bin, läßt sich schließen, daß es außer mir keine Wirklichkeit gibt.

Diese Schlußfolgerung erscheint seltsam paradox, sicher ist es nötig, sie weiter auszulegen. Wir wollen einige Andeutungen (nur die wichtigsten) geben, auf welche Weise sie auszulegen sei. Man pflegt zu unterscheiden (wir selber taten es soeben) zwischem dem Gedanken im engeren Sinne und einem Tatsachenkomplex, der als Materie des Gedankens zugrunde liegt. Offenbar ist mein Gedanke im engeren Sinne (das Vergleichen, das Urteilen usw.) nicht die einzige Wirklichkeit, denn es gibt ja auch die Materie. Von dieser nun weiß ich nichts, wenn ich sie nicht denke, ihr Gegebensein für mich ist schon ein von mir Gedachtsein. Und weiter: Die Materie ist ein wesentlicher Bestandteil meines Denkens (im engeren Sinne), denn erstens denke ich niemals, ohne irgend eine Materie zu denken, zweitens besteht mein Denken aus Tatsachen (z. B. Bejahungen) die, seien sie auch verschieden von denen, die die Materie bilden, darum doch nicht weniger Tatsachen darstellen, deren jede Materie sein kann.

Noch einmal: Ich kann meinen Gedanken (im weiteren Sinne) und mein aktuelles Denken nicht identifizieren. Mein Denken ist nicht nur Akt des Denkens, sondern auch Gedächtnis. Die Erinnerungen sind wesentliche Bestandteile meines aktuellen Denkens: ich würde nicht denken, wenn ich nicht Erinnerungen hätte. Ich weiß auch,

Digitized by Google

daß die möglichen Erinnerungen nicht immer alle gegenwärtig sind, dies sagt mir ihre wechselnde Aufeinanderfolge. Darum muß ich unterscheiden zwischen meinem Gedanken und meinem Bewußtsein dieses Gedankens. Außerhalb meines Bewußtseins ist das, woran ich mich erinnern könnte, an das ich mich aber gerade nicht erinnere, trotzdem gehört es als wesentlicher Bestandteil, dessen ich mir auch wieder bewußt werden kann, der Gesamtheit meines Gedankens, d. h. mir selbst an. Die Einheit meines Gedankens könnte außer jenen nicht gegenwärtigen Erinnerungen auch andere Bestandteile in sich begreifen, die gleich jenen außerhalb meines Bewußtseins wären.

Es gibt eine ausgedehnte und eine unausgedehnte Materie, beide unzertrennlich verbunden, beide in derselben Beziehung zu der Einheit meines Bewußtseins und zu der weiteren Einheit meines Gedankens. Ich bin mir sowohl des Gedankens bewußt, den ich im Begriff bin zu entwickeln, als auch der Form der Buchstaben, mit denen ich ihn festhalte. Ich erinnere mich sowohl einer Lehre des Aristoteles, wie auch des Rundblicks, den ich vor wenigen Stunden auf dem Pincio erschaute. Die ausgedehnten und die unausgedehnten Tatsachen gehören mir an, machen mein Wesen aus, diese wie jene; aber die Ausgedehntheit jener und die Unausgedehntheit dieser begründet einen Unterschied, der sich in der Einheit geltend macht, ohne sie jedoch aufzuheben. Die ersteren vereinen sich zur Bildung einer äußeren Welt (d. h. der räumlichen), die letzteren zur Bildung einer inneren Welt.

Der inneren (nicht-räumlichen) Welt gehören meine Gefühle an und jene anderen Tatsachen, die ich Bekundungen meiner Tätigkeit nenne, zu denen die geistigen Tätigkeiten, die ich vollführe, mein Denken (im engeren Sinne) gehören. Daraus erklärt sich, daß von den beiden Welten die innere weit größere Wichtigkeit für mich besitzt. Die Unterdrückung der äußeren Welt würde die der inneren Welt nach sich ziehen (und umgekehrt). Die beiden Welten sind, indem sie mein Wesen ausmachen, gleich wesentlich. Nichtsdestoweniger hat für mich nur die innere unmittelbare Bedeutung, und von der äußeren sind mir nur die möglichen Rückwirkungen auf die innere wichtig. Wie könnte es auch anders sein, da ja das »für mich Bedeutung haben« eine innere Tatsache, im Grunde ein von der Einheit meines Bewußtseins umschlossenes Gefühl ist? Auch die Gegenwärtigkeit meines Bewußtseins ist immer eine innere Tatsache; ausgedehnt ist z. B. das Gesehene, nicht das Sehen.

Wir wollen uns klar machen, was jeder undeutlich denkt, wenn er von sich spricht. Da werden wir erkennen, daß jeder unter »sich« seine eigene innere Welt versteht. Damit will ich sagen: Nicht die

Digitized by Google

Bestandteile dieser Welt, deren meiste er als zufällig betrachten wird, sondern ihre Einheit, die Einheit des Gedankens, die über die Gegenwärtigkeit des Bewußtseins hinausgeht. Ich bin der, welcher dieses und jenes denkt, der aber auch anderes denken könnte. Gewöhnlich wird der Ichbegriff sogar in noch engerem Sinne genommen. Es gibt gleichsam in der inneren Welt noch einen zentralen Kern inniger verbunden, dessen lebendigen Teil die Tätigkeit bildet (und die Gefühle, die davon untrennbar sind), aber nur jene Tätigkeit, die der Intelligenz dient und von ihr bedient wird. Nur wenn sie will, hat das Ich ein klares und kräftiges Bewußtsein seiner selbst.

Was uns als Paradoxon erschien, hatte also nur den Anschein eines solchen. Der gewöhnliche Mensch unterscheidet sich selbst von der äußeren Welt, er unterscheidet seinen Gedanken von der äußeren Welt und von sich selbst. Er hat nicht Unrecht; seine Unterscheidungen gründen sich auf Tatsachen, die zu leugnen niemand einfallen wird. Aber dieselben Unterscheidungen involvieren eine Einheit, ohne welche sie nicht möglich wären; so wie es nicht möglich wäre, die Seiten, Diagonalen usw. eines Vielecks zu unterscheiden, wenn es kein Vieleck gäbe. Der Gedanke im engeren Sinne, die gedachte Materie, ausgedehnte oder unausgedehnte, Bewußtsein und Unbewußtsein, das Ich als innerster Kern, sind ohne Zweifel verschiedene Wirklichkeiten; aber Wirklichkeiten, die verschiedene Bildungen im Umkreis einer größeren Einheit sind.

Wohl wollen wir unterscheiden, aber wir wollen nicht der Unterscheidung, berechtigt wie sie ist, den Wert einer unbedingten Trennung geben, die widersinnig wäre. Von den besprochenen Elementen und den weit zahlreicheren, die sich wieder innerhalb jener unterscheiden lassen, ist jedes den andern wesentlich; sie bilden zusammen einen Organismus, eine lebendige und wirkliche Einheit. Diese Einheit ist mein Gedanke, denn ich bin es, der von ihr spricht und alles was ich sage, setzt sie voraus. Die Einheit bin ich, denn alle meine Teile gehören ihr an, und alles was ihr angehört, ist auch mein, wenigstens in dem Sinne, daß es in meinem Bewußtsein inbegriffen ist oder sein kann. Endlich stellt diese Einheit, wie ich schon sagte, die einzige denkbare Wirklichkeit dar, das heißt, die einzige Wirklichkeit überhaupt. Subjekt, Wirklichkeit und Gedanke fallen genau genommen zusammen, sofern man sie in ihrer Ganzheit nimmt und nicht bei Abstraktionen stehen bleibt, die nicht für sich bestehen können.

Einer bloßen Gesamtheit (angenommen, aber nicht zugegeben, daß eine bloße Gesamtheit denkbar sei) kann keine innere Notwendigkeit innewohnen. Es seien die Teile A und B so vereint, daß

Digitized by Google

zwischen ihnen die Beziehung R bestehe; sie hätten nun auch so vereint werden können, daß anstatt dessen zwischen ihnen die Beziehung R 1 entstünde (z. B. daß A auf B folgte anstatt voranzugehen, oder darunter wäre anstatt darüber usw.). Um diese Möglichkeit auszuschließen, dürfte R nicht (per accidens) durch die Tatsache der Gruppierung bestimmt, sondern müßte durch eine wesentliche Beziehung zwischen A und B vorgeschrieben sein; in diesem Falle wäre die Gruppe A B keine bloße Gesamtheit, sondern eine wahre Einheit. Umgekehrt involviert Einheit innere Notwendigkeit. Wenn man sagt, daß mehrere Elemente eine Alleinheit bilden, so sagt man damit, daß zwischen jenen Elementen als Teilen des Ganzen notwendig gewisse Beziehungen bestehen müssen, woraus folgt, daß die Veränderungen des Ganzen, seien sie auch auf verschiedene Antriebe zurückzuführen nach notwendigen Gesetzen untereinander verbunden sind.

Der Gedanke im engeren Sinne, das Schließen, ist notwendigen, logischen Gesetzen unterworfen, die unbedingt für die Wirklichkeit gelten. Was die Schlußfolgerung als widersinnig ausschließt, ist auch in der Natur unmöglich. Nach dem Gesagten ist der Grund solcher Uebereinstimmung deutlich, und sowohl das Schließen als die Natur sind Teile jener strengen Einheit, die das integrale Denken ist. Dieses Denken ist einheitlich, soweit es mir angehört (obgleich man auch umgekehrt sagen könnte, es gehört mir, soweit es einheitlich ist). Die grundlegende Einheit beruht auf derjenigen des Subjekts, womit ich das Subjekt in weiterem Sinne meine, unter Einschluß von Bewußtsein und Unbewußtsein. Es sei bemerkt, daß der hier für die notwendige Einheit des Schließens und des Naturablaufs angeführte Grund im wesentlichen derselbe ist, den Kant anführt. Ueber den Unterschied der dargelegten Lehre und jener Kants brauche ich mich hier nicht weiter zu verbreiten.

Kehren wir zu der Unterscheidung zwischen dem Subjekt als Einheit seiner Bestandteile (die die Bestandteile der Wirklichkeit oder des integralen Denkens sind) und dem Subjekt als Einheit des Bewußtseins (oder, da das Subjekt denkend ist, des Selbstbewußtseins) zurück. Nachdem ein Urteil ausgesprochen ist, wird es (oder kann es werden) ein Element, wie ein anderes auch: man vergißt es, man erinnert sich von neuem seiner usw. Aber der Akt des Aussprechens seiner Bejahung oder das Urteil als lebendige Formung ist stets die Aeußerung einer Tätigkeit, die in der klaren Region des Bewußtseins von statten geht. Ich bin es, der urteilt, ich im eigensten Sinne des Wortes. Mit andern Worten: Voraussetzung des Urteils ist nicht nur die bloße Einheit des integralen Denkens, sondern der innerste Kern dieser Einheit. Der Kern wäre nicht vorhanden ohne die umfassende

Digitized by Google

Einheit, die ihn gebildet hat. Aber er ist eine begrenztere, distinkte Bildung, eine engere Sphäre, in der allein sich das Urteil realisiert.

Daher kann das Urteil irrig sein, was es nicht selten auch ist. Indem ich urteile, vereinige ich Elemente, die mein Bewußtsein umschließt. Das Urteil könnte eigentlich nicht irrig sein, soweit es eine Beziehung zwischen den betrachteten Elementen ausdrückt, die tatsächlich im Bewußtsein enthalten sind. Es ist auch nicht irrig. Wenn ein kleiner Knabe, der mit dem Studium der Arithmetik beginnt, z. B. sagt: $7 \times 8 = 54$, so drückt er das aus, was wirklich in ihm vorgeht, und in diesem Sinne irrt er nicht. Aber wir wissen (und jeder kleine Knabe weiß es), daß die Elemente, derer wir uns bewußt sind, nur den kleinsten Teil der wirklichen (denkbaren) Elemente ausmachen. Und die Arbeit, die wir an den uns bewußten Elementen leisten, geht auf ein Ziel, das über den augenblicklichen Inhalt des Bewußtseins hinausgeht. Vielmehr liegt uns daran, einen Gedanken (im engeren Sinne) zu fassen, der nicht nur hier und jetzt schlüssig ist, sondern dies auch bleibt, wenn andere Elemente in das Bewußtsein eintreten. Hieraus geht hervor, daß, wenn auch jedes Urteil in gewissem Sinne wahr genannt werden kann, es doch in dem hier gemeinten Sinne nicht wahr zu sein braucht.

Mein Bewußtsein ist unterschieden, aber nicht getrennt von dem »integralen Denken«, das ohne weiteres dort eindringt und sich ihm aufdrängt. Ich strebe danach, mein Bewußtsein zu systematisieren, darin besteht mein Denken (im engeren Sinne). Wenn die Systematisierung, zu der ich gelange, sich dauernd bewährt, d. h. wenn sie dem Andrang des integralen Denkens stand hält, so ist mein Denken (im engeren Sinne) eine Erkenntnis. Andernfalls ist mein Denken (im engeren Sinne) nur Phantasterei, Einbildung oder Irrtum. Aber das Bewußtsein, welches ich mit Aussicht auf Dauer, im Einklang mit dem integralen Denken, systematisieren soll, ist großenteils von Gefühlen und Leidenschaften beherrscht, und es fällt mir schwer, diesem nicht eine übertriebene Bedeutung beizumessen. Daher muß ich mich, um zur Erkenntnis zu gelangen, von der Tyrannei der Gefühle und Leidenschaften befreien, ich muß Herr meiner selbst werden. Zum Wissen gelangt man allein auf dem Wege der Tugend (und zur Tugend gelangt man nur auf dem Wege des Wissens). Tugend und Wissen sind im tiefsten Grunde dasselbe. Der Irrtum ist stets die Folge einer Schuld, wie Rosmini tiefsinnig bemerkte.

Einige behaupten [1]): Wer zum Ausgangspunkt das Subjekt nimmt, muß notwendig zum Solipsismus gelangen. Wir bemerken dazu: Eine

1) Vergl. z. B. I. H. Brandley: On appearance etc. . . . ., in Mind. apr. 1910 besonders pp. 154—5.

Digitized by Google

Lehre, die ich prüfe, ist sicherlich ein Gedanke, dessen ich mir bewußt bin, soweit ich über sie nachdenke, gehört sie mir im engeren und genauen Sinne des Wortes. Im selben Sinne gehören mir auch meine Gefühle, mein Wünschen usw. auch mein Bewußtsein um irgend einen Inhalt und auch eine Sphäre der Unbewußtheit, die vom Bewußtsein nicht zu trennen ist. Worin besteht der Solipsismus? In dem Glauben, daß jeder Gedankeninhalt so ausschließlich mein Eigentum ist, wie meine Gefühle, meine Wünsche usw. und mein Bewußtsein um diesen Inhalt es sind. Dann wäre ich das einzige Subjekt, und die Wirklichkeit würde sich in Bestimmungen meiner selbst auflösen.

Nun wohl, die Lehre, die wir in Kürze dargestellt haben, schließt die solipsistische Interpretation völlig aus. Tatsächlich unterschieden wir zwischen dem Denken an sich und dem einen Bewußtsein, das aus einem Teil des »Denkens an sich« bestehen, ein Bewußtsein, das ein bestimmtes Subjekt haben kann, oder das von ihm einen wesentlichen Teil bildet. Man kann auch nicht einwenden, daß diese Unterscheidung ungerechtfertigt und nur, um dem Vorwurf des Solipsismus zu entgehen, eingeschmuggelt worden sei. Im Gegenteil drängt sich uns diese Unterscheidung bei der Betrachtung des subjektiven Denkens (meines Denkens im engeren Sinne) auf. Dieses schließt ein möglicher-, nicht wirklicherweise von mir Gedachtes ein, ein Denken, das in der Einheit meines Bewußtseins nicht inbegriffen ist. Und es versteht sich (obwohl wir uns hier auf kurze Andeutungen haben beschränken müssen), daß das von mir nicht aktuell Gedachte sich nicht etwa auf jene besondere Sphäre der Unbewußtheit beschränkt, die ebenso ausschließlich mir gehört als mein Bewußtsein.

Das »Denken an sich« ist übrigens kein »Ding an sich«, da seine Elemente analog dem von mir tatsächlich Gedachten sind. Fassen wir zusammen: Jenes Denken, das ich im engeren Sinne mein nenne, besteht aus Elementen, die Elemente des »Denkens an sich« sind, wobei die Zahl der Elemente des letzteren unendlich viel größer ist als die des ersteren. Hinzu kommt eine neue, engere Verbindung, die ihrerseits wieder eine Gestaltung des »Denkens an sich« ist. Erinnern wir uns, daß unter den Elementen des Denkens an sich notwendige logische Beziehungen bestehen, derart, daß keines sich verändern kann, ohne daß sich die andern veränderten. Alsdann werden wir anerkennen, daß ich, d. h. jene bestimmte, besondere Einheit von Bewußtsein und Unbewußtsein, außerhalb des »Denkens an sich«, des integralen Denkens, nicht existiert, daß also das integrale Denken infolge seiner Verbundenheit mit meinem besonderen Denken für mich

Digitized by Google

selbst ein Teil meines Ich ist. Mit anderen Worten: Auch das integrale Denken, das »Denken an sich«, ist mein Eigentum, allerdings nicht in demselben Sinne, wie dasjenige Denken, das unbeschadet seiner Zugehörigkeit zum integralen Denken auch mir besonders angehört.

Wenn wir uns eines räumlichen Bildes bedienen sollen, das zwar nicht ganz passend ist, ohne das wir aber nicht auskommen können, so kann man sagen, daß das integrale Denken einen Mittelpunkt hat. Um diesen Mittelpunkt herum ordnet sich ein Teil in engerer Weise zu einem Bewußtsein und einer Unbewußtheit zusammen: dem Ich. Mein Ich ist also der Mittelpunkt des integralen Denkens oder der Wirklichkeit. Daraus folgt aber nicht, daß die Wirklichkeit nur einen Mittelpunkt habe, im Gegenteil folgt aus den logischen Gesetzen, denen die Veränderungen unterworfen sind, daß der Bau der Wirklichkeit viele Mittelpunkte enthalten muß. Eine zusammenhängende Veränderung, die sich nicht als eine bloße Reihenfolge von Veränderungen erweist, verlangt notwendig Knoten- oder Mittelpunkte von Wechselwirkungen [1]). Und jeder Mittelpunkt von Wechselwirkungen ist ein Mittelpunkt der Wirklichkeit, der ganzen Wirklichkeit, da alle Veränderungen zusammenhängen. Ich halte es für unnötig, mich bei dem Beweise aufzuhalten, daß es solche Mittelpunkte von Wechselwirkungen wirklich gibt; jede Beobachtung liefert dafür den Beweis.

Ein Mittelpunkt von Wechselwirkungen braucht nicht ein Subjekt zu sein (und ist es nicht). Aber ein Subjekt ist ein solcher Mittelpunkt von Wechselwirkungen, um welchen herum sich die verschiedensten Elemente gelagert haben. Jedes Subjekt für sich wiegt gering, aber das Dasein von mehr oder weniger entwickelten Subjekten ist eine Notwendigkeit, da die Wirklichkeit polyzentrisch ist. Da jedes Subjekt eine zeitliche Bildung ist, beginnt die Erkenntnis mit Tatsachen, setzt sich aus Tatsachen zusammen, aber das Sichbilden des Subjekts setzt eine um einen Mittelpunkt geordnete Wirklichkeit voraus, das Erkennen ist daher nichts anderes als ein Deutlichmachen dessen, was im Mittelpunkt schon einbegriffen war. Da die Wirklichkeit ein Denkvorgang ist, der einen Wesensbestandteil des Subjekts bildet, so ist sie nicht außerhalb des Subjekts, und sie ist nicht ausschließlich ein Teil des Subjekts, weil sie mehrere Subjekte in sich schließt; auch kann man umgekehrt nicht sagen, daß ein Subjekt ein Teil der Wirklichkeit sei, so wie ein Blatt Teil eines Buches ist.

1) Mehr noch: verlangt Centren der Spontaneität, (Punkte, von denen absolute Anfänge ausgehen). Aber von diesen spreche ich nicht, um die Geduld des Lesers, die ich schon genug gemißbraucht habe, auf keine allzu harte Probe zu stellen.

Digitized by Google

Die Beziehungen zwischen der Wirklichkeit und dem erkennenden Subjekt sind jedenfalls (man kann über die Art ihrer hier versuchten Bestimmung denken wie man will) nicht auf jene zurückzuführen, die zwischen den Elementen der erkannten Wirklichkeit bestehen [1]).

1) Vergl. meinen kurzen Aufsatz Appunti di gnoseologia, in Cultura filosofica herausgegeben von F. de Sarlo, Firenze 1910.

Digitized by Google

Michelangelo.

Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur.

Von

Georg Simmel (Berlin).

Im Fundament unseres seelischen Wesens scheint ein Dualismus zu wohnen, der uns die Welt, deren Bild in unsere Seele fällt, nicht als Einheit begreifen läßt, sondern sie unaufhörlich in Gegensatzpaare zerlegt. In die so gespaltene Welt wiederum unser eigenes Dasein einordnend, setzen wir gleichsam nach rückwärts in das Bild unser selbst jenen Spalt fort und schauen uns als Wesen an, die einerseits Natur, andererseits Geist sind; deren Seele ihr Sein von ihrem Schicksal unterscheidet; in deren Sichtbarkeit eine feste und lastende Substanz mit der fließenden, spielenden oder nach oben strebenden Bewegung streitet; deren Individualität sich abhebt gegen ein Allgemeines, das bald ihren Kern zu bilden, bald als ihre Idee über ihnen zu stehen scheint. Gewisse Epochen der Kunst machen durch die unbefangene Selbstverständlichkeit, mit der sie sich an der einen Seite dieser Gegensätze anbauen, die Spaltung zwischen ihnen unfühlbar. Die klassische griechische Plastik empfindet den Menschen ganz und gar naturhaft, und was er an geistigem Leben ausdrückt, geht abstandslos in die Existenz dieses Stückes Natur ein; sie stellt nur seine Substanz in der plastisch-anatomischen und zugleich typischen Formung seiner Oberfläche dar und gewährt der von innen herausbrechenden Bewegtheit als dem Entstellenden und Individualistisch-Zufälligen nur den begrenztesten Platz. Dann kommt in der hellenistischen Epoche das Schicksal in seiner Spannung gegen das ruhende Sein des Menschen zu künstlerischem Ausdruck; gewalttätiges Handeln und Leiden ergreift die Gestalten und macht den Abgrund sichtbar, der zwischen unserem Sein und der Unbegreiflichkeit unseres Schicksals befestigt ist. All diesen Zweiheiten unseres Wesens gibt nun das Christentum ein innerstes und metaphysisches Bewußtsein und eine Entscheidung, wie sie nur auf dem Grunde ihrer radikalen Spannung geschehen kann. Die leidenschaftliche Aufwärtsbewegung

Digitized by Google

der Seele läßt jetzt unsere äußere Substanzialität und ihre Form als ein Gleichgültiges unter sich, dem Geiste wird die Natur feindlich und vernichtenswert, das ewige Schicksal der Menschen löst gewissermaßen ihr Sein in sich auf: was wir von uns aus sind, steht in einer weiten, vergessenen Ferne gegenüber unserem Schicksal der Gnade oder der Verwerfung. In der gotischen Kunst besiegelt sich diese Entscheidung des Dualismus. Sei es in ihrer nordischen Form, die in dem Aufrecken, der Ueberschlankheit, dem unnatürlichen Biegen und Drehen die Form des Leibes zum bloßen Symbol der Flucht in eine übersinnliche Höhe macht, die die natürliche Substanz zugunsten des Geistes auflösen möchte; sei es in der italienischen Formgebung des Trecento. Hier hat der Dualismus nicht mehr die Gestalt jenes immer noch qualvollen Ringens, dessen Sieger seinen Sieg nicht recht anschaulich realisieren kann; sondern die Erscheinung steht in einer feierlich innerlichen Geistigkeit, von vornherein unberührt von aller bloßen Natur, aller festen Substanz, in einer Vollendung jenseits des Lebens und seiner Entgegengesetztheiten. Die entwickelte Renaissance scheint den Akzent auf die andere Seite zu rücken, auf die Natur, auf die Körperhaftigkeit, die ihre Ausdrucksform durch ihre eigenen organischen Kräfte gewinnt, auf die feste Selbstgenugsamkeit der Existenz. Ihre letzte Tendenz aber geht auf ein Höheres: den Dualismus grundsätzlich zu überwinden. Freilich auf dem Boden eines naturhaften Daseins und deshalb in völligem Gegensatz zu der religiösen Vollendetheit des Trecento. Aber ein Naturbegriff schwebt ihr vor — wie er erst in Spinoza seinen bewußten Ausdruck finden sollte —, der die Körperlichkeit und den Geist, die substantielle Form und die Bewegung, das Sein und das Schicksal in eine unmittelbare Einheit zusammenschaute, zusammenlebte.

Dies gelingt nun zunächst in der Form des Porträts. Denn die Individualität ist das körperlich-seelische Gebilde, das den Gegensatz von Körper und Seele als Gegensatz am vollständigsten hinter sich läßt. Indem die Seele diesem bestimmten, unvertauschbaren Körper zugehört, der Körper dieser bestimmten, unverwechselbaren Seele, sind sie nicht nur aneinander, sondern ineinander gebunden, erhebt sich über sie die Individualität als die höhere, in dem einen wie in dem anderen sich auswirkende Einheit, der in sich geschlossene und zwar durch die Besonderheit seiner Person in sich geschlossene Mensch. Seine körperlichen und seine seelischen Elemente, seine Existenz und sein Schicksal mögen, aus dieser Lebens- und Wesenseinheit gelöst, zu Besonderheiten verselbständigt, fremd und dualistisch neben einander stehen. Aber als das reale Leben dieses einen konkreten Menschen, dessen Einheitlich-Einziges sie nur

Digitized by Google

auf verschiedene Weise ausdrücken, gibt es keine Zweiheit und Zwistigkeit zwischen ihnen. Die leidenschaftliche Akzentuierung der Individualität im Quattrocento und seine Entwicklung des Porträts, das gar nicht persönlich und charakteristisch genug sein konnte, ruhen auf diesem tieferen Grunde: daß das körperliche und das seelische Element unseres Wesens aus ihrem christlichen Dualismus und einseitigen Rangordnung wieder zu einem Gleichgewicht strebten, und dieses zunächst in der Tatsache der Individualität fanden, als der Einheit, die die Form des einen wie des anderen bestimmt und ihre Zusammengehörigkeit gewährleistet. Allein dieser Porträtkunst gelingt das, mit wenigen Ausnahmen, nicht an der Darstellung des ganzen Körpers, sondern nur des Kopfes, der freilich schon in seiner Naturgegebenheit die Beseelung der substantiellen Form oder, umgekehrt, die materielle Sichtbarkeit des Geistes unverkennbar darbietet. Und nicht nur darum löst das individuelle Porträt jenes durch unser Wesen aufgegebene Problem nicht ganz und gar, sondern auch weil selbst die gelungene Lösung sozusagen nur für den einzelnen Fall gilt. Die Versöhnung ist nicht aus der Tiefe der Gegensätze selbst heraus gewonnen, der Dualismus ist nicht durch seine eigenen Kräfte zu einer notwendigen Einheit gelangt, sondern nur von Fall zu Fall, die glückliche Chance einer nicht wiederholbaren Individualität bindet seine Seiten jedesmal von neuem zusammen. Zugleich näher oder ferner wiederum steht Botticelli der Einheit jener Elemente, denen das Christentum auseinanderliegende Heimaten angewiesen hatte. Hier zuerst scheint der unbekleidete Körper ebenso wie das Gesicht völlig in die Färbung und Rhythmik der seelischen Stimmung einzugehen, in der eine tiefe Erregtheit und eine lähmende Zagheit sich wunderlich mischen. Sieht man indes genau zu, so ist der Riß zwischen dem Leib und dem Geist, zwischen unserem Sein und unserem Schicksal, der uns aus der Gotik entgegenstarrte, keineswegs überwunden. Die Seele ist zwar von ihrem Flug ins Transzendente in den Körper zurückgekehrt, aber sie hat eine nun gegenstandslose, in einem nirgends gelegenen Zwischenreich tastende Sehnsucht mitgebracht, eine nach innen schlagende — als Melancholie, als Erstarrung in dem elegischen Moment, weil die Seele ihre Heimat auch hier nicht findet. Mit so schmiegsamer Symbolik die Körper Botticellis das Wesen und die Bewegung der Seelen aussprechen — jenes himmlisch sichere Wegziel ist zwar verloren, aber keine irdisch feste Leib- und Bodenständigkeit dafür gewonnen, und im tiefsten Grunde bleibt die Seele in wegloser, unheilbarer Ferne vom Irdischen und der Substantialität aller Erscheinung.

Mit einem Schlage aber und den künstlerischen Ausdruck unseres

Digitized by Google

Wesens ohne Rest in Einheit umfassend, bietet sich die Lösung all dieser allgemein seelischen und christlich historischen Entzweitheiten, sobald die sixtinische Decke, die Stücke des Julius-Denkmals, die Mediceergräber dastehen. Das Gleichgewicht und die Anschauungseinheit der ungeheuersten Lebensgegensätze ist gewonnen. Michelangelo hat eine neue Welt geschaffen, mit Wesen bevölkert, für die das, was bisher nur in Relation stand, gelegentlich aneinander, gelegentlich auseinander rückte, von vornherein ein Leben ist; und als wäre ein bisher unerhörtes Maß von Kraft in ihnen, in deren Strömungseinheit alle Elemente hineingerissen werden, ohne ihr mit einem Sonderdasein widerstehen zu können. Vor allem ist es, als ob das seelische und das körperliche Wesen des Menschen nach ihrer langen Trennung, die die Transzendenz der Seele ihnen auferlegt hatte, sich wieder als Einheit erkennten. Denkt man daneben an die schönsten Gestalten Signorellis, so haben sie eine der Seele schließlich doch fremde Wesenheit und Schönheit und eine eigene Provenienz, mit der sie den Körper nur wie ein Werkzeug der Seele zur Verfügung stellen. Jene Körper Michelangelos aber sind von dem seelisch Innerlichen so absolut durchdrungen, daß schon dieser Ausdruck des Durchdrungenseins noch zu viel Dualistisches enthält. Daß man hier überhaupt von einer noch zu überwindenden Zweiheit redet, erscheint als etwas ganz Vorläufiges und Unzutreffendes. Die Stimmung und Leidenschaft der Seelen ist unmittelbar die Form und Bewegtheit, ja man möchte sagen: die Masse dieser Körper. Der geheimnisvolle Punkt ist erreicht, von dem aus Körper und Seele nur als zwei verschiedene Worte für eine und dieselbe menschliche Wesenheit gelten können, deren Kern durch diese Spaltung seines Benanntwerdens gar nicht getroffen wird. Und diese Einheit liegt doch nicht so weit von den Elementen selbst ab, wie die Individualität, mit der dem Quattrocento ihre Versöhnung partiell gelang, sondern viel umwegloser, durch das in ihnen pulsierende Leben überhaupt, ist das Außereinander von Körper und Seele überwunden. An die Stelle der individualistischen Zuspitzung der Erscheinung, mit der der Frührenaissance und später Rembrandt eben dies gelang, setzte er die klassische, überindividuelle, auf das Typische gehende Stilisierung. Während man den Eindruck Rembrandtscher Gestalten vielleicht so ausdrücken kann, als habe sich in jeder das Schicksal der Menschheit überhaupt zu einer unvergleichlichen, auf den inneren Einzigkeitspunkt gestellten Existenz zugespitzt, ja vielleicht verengert — erscheint in jenen Figuren Michelangelos umgekehrt ein höchst persönliches, aus dem eigensten Verhängnis heraus lebendes Dasein zu einem allgemeinsten, durch die Menschheit als ganze hinweben-

Digitized by Google

den Lose verbreitert. Die ganze, sich tief nach innen einbohrende und grenzenlos nach außen überströmende Leidenschaft spricht sich in einer ruhigen, klassisch typisierenden Formgebung aus. Vielleicht, daß ein so explosiv passioneller, von so maßlosen Spannungen durchzogener Geist wie Michelangelo dieser objektiven, in gewissem Sinne äußerlicheren Formgebung bedurfte, um überhaupt zu gestaltender Produktivität zu gelangen. Rembrandts Innerlichkeit war offenbar lange nicht so gewaltsam, titanisch, lange nicht so darauf angewiesen, die äußersten Lebenspole, die immer wieder auseinander brechen wollten, mit so übermenschlicher Kraft in eins zu bringen. Darum konnte er subjektivischer in seiner Formgebung sein, brauchte keiner so stark zusammenzwingenden und überpersönlichen Stilisierung. Aber der tiefere, mehr als psychologische Grund dieses verallgemeinernden, alle individualisierende Pointiertheit übergehenden Formsehens ist, daß in den Gestalten Michelangelos zuerst eine gefühlte oder metaphysische Wirklichkeit *des Lebens als solchen* zum Ausdruck kommt — des Lebens, das sich zwar zu mancherlei Bedeutungen, Stadien, Schicksalen entwickelt, aber jene letzte, mit Worten nicht beschreibbare Einheit besitzt, in der der Gegensatz von Seele und Leib so untergegangen ist, wie der der individuellen Sonderexistenzen und Sonderattitüden. Es ist immer das in Körper und Seele gleichmäßig strömende Leben, mit den Extasen und Müdigkeiten, den Leidenschaften und Geschicken, die ihm als Leben, als dessen innerer Rhythmus und Verhängnis eigen sind.

Diese Zusammengefaßtheit aller dualistischen Elemente in eine bis dahin nie anschaulich gewordene Einheit des Lebens — denn die Einheitlichkeit der Antike war mehr eine naive Undifferenziertheit, sie hatte keine so tief bewußten und weit auseinander gerissenen Gegensätze zu versöhnen — drückt sich in anderer Wendung an der Form und der Bewegtheit der Gestalten aus. Damit, wie ein Wesen sich bewegt, offenbart es das jeweilige seelische Geschehen in ihm, während die Form seiner Substanz ein Naturgegebenes ist, das der Wechsel der psychischen Impulse schon vorfindet. Die Fremdheit, die die christliche Auffassung zwischen Körper und Seele gesetzt hatte, spiegelt sich deshalb in der Zufälligkeit, die in der Kunst vor Michelangelo zwischen der anatomischen Struktur gerade dieses Körpers und der von ihm ausgeführten Bewegung bestand. Selbst gegenüber den Gestalten Ghibertis, Donatellos, Signorellis empfinden wir nicht, daß diese bestimmte Bewegung gerade den so und so geformten Körper fordert, oder daß dieser Körper notwendig gerade diese Bewegung als die sozusagen für ihn entscheidende aus sich hervorbrächte. Erst an den Menschen Michelangelos besteht diese Einheit,

Digitized by Google

die aus der gegebenen Formung des Körpers die eben jetzt sich vollziehende Geste als seine anschaulich logische Konsequenz entwickelt, oder die für diese Bewegung gar keinen anderen Träger als diesen so gestalteten Leib denken läßt. Geformtheit und Bewegtheit des Körpers erscheinen nun als die sozusagen nachträglich von uns vollzogenen Zerlegungen des einen ungeteilten, von einem inneren Gesetz bestimmten Lebens.

Aus dieser Aufhebung aller gegenseitigen Fremdheit und Zufälligkeit der Wesenselemente entsteht das Gefühl einer in sich vollkommenen Existenz dieser Gestalten. Was man an ihnen von je als das Titanische, empirischen Bedingtheiten und Relationen Enthobene empfunden hat, ist nicht nur die Uebergewalt ihrer Kräfte, sondern jene Geschlossenheit des innerlich-äußerlichen Wesens, deren Mangel das spezifisch Fragmentarische unserer Existenz ausmacht. Denn dieses ist nicht nur an der Unzulänglichkeit unserer Kraft gelegen, sondern auch daran, daß die Seiten unseres Wesens keine Einheit geben, daß die eine gewissermaßen der anderen die Grenze setzt: Körper und Seele, Festgegebenes und Werdendes in uns, Sein und Geschick stehen irgendwie gegen einander, bringen sich gegenseitig aus dem Gleichgewicht. Sobald wir einmal fühlen, daß durch alle diese Kanäle wirklich ein Leben flutet, so braucht dieses gar kein besonders starkes oder objektiv fehlerloses zu sein — es gibt uns doch ein Bewußtsein von Vollkommenheit und entlastet uns von dem peinlichen Halb- und Halbtum der gewöhnlichen Tagesexistenz. Diese, ich möchte sagen, formale Vollkommenheit haben alle Menschen Michelangelos, trotz der doppelten Tragik, mit der sich uns später gerade das Fragmentarische des Lebens als das Verhängnis von Michelangelos innerstem Bewußtsein herausstellen wird. In der jetzt fraglichen Richtung jedenfalls ist der realisierte Sinn seiner Gestalten immer das Leben in seiner Ganzheit und aus seinem einheitlichen Zentrum heraus, und dargestellt in einem völligen Gleichgewicht der Gegensätze, in die die empirischen Zufälle und die Dogmen es etwa sonst zerreißen. So hoch erhebt sich diese Einheit des Lebens über seine Polarität, daß für die Gestalten Michelangelos sogar der Geschlechtsgegensatz versinkt. So wenig die männlichen und weiblichen Charaktere in der äußeren Erscheinung etwa ineinander verschwimmen (was in der Geschichte der Kunst aus sehr verschiedenartigen Motiven heraus geschehen ist), so dringt ihr Gegensatz doch nicht in den letzten Kern, in die letzte Seinstendenz dieser Wesen; hier vielmehr herrscht nur das Menschliche als solches, die Geschlossenheit der Menschheitsidee und ihres Lebens, die erst wie in einer oberen Schicht das Gegensatzphänomen von Mann und Weib

Digitized by Google

trägt. Die ungeheure physische und charakterologische Mächtigkeit der Gestalten der Sixtina und der Mediceerkapelle geben doch den Männern nicht jenes spezifisch Maskuline, mit dem die italienische wie die nordische Renaissance so oft die männlichen Typen ausstattet; und sie nimmt den gleichgestalteten Frauen nicht die Weiblichkeit. So wenig also diese Wesen geschlechtslos sind, so reicht doch das Differentielle, Einseitige, wenn man will: Unvollkommene der Geschlechterteilung — da sie erst zusammen »den Menschen« darstellen — nicht in jenes Zentrum hinein, aus dem diesen wie allen Relationen das absolute Leben strömt.

Solche Vollkommenheit der Existenz, die über alle gegenseitige Einschränkung ihrer Seiten hinaus ist, ist aber noch keineswegs Seligkeit; ja sie kann deren äußerstes Gegenteil als den Inhalt ihrer Form tragen. Die erste Andeutung davon liegt in der ungeheuren Einsamkeit, die Michelangelos Gestalten wie eine fühlbare und undurchdringliche Sphäre umgibt. Hier besteht ein tiefster Zusammenhang mit der Kunstform der Plastik als solcher — die den Charakter der Einsamkeit trägt, viel mehr als etwa die Malerei. Die Grenzen der Welt, in denen die plastische Gestalt lebt, ihr idealer Raum, sind nicht weiter und nichts anderes als die Grenzen ihres Körpers selbst, außerhalb dieser ist keine Welt mehr, mit der sie zu tun hätte. Indem der gemalte Mensch innerhalb eines umgebenden Raumes steht, ist er in einer Welt, die auch noch für Andere Platz hat, in die der Beschauer sich hineindenken kann, so daß er gewissermaßen dem Menschen nahe ist. Der Mensch der Plastik und sein Beschauer aber können nie von derselben Luft umfangen sein, es ist gar kein Raum da, in dem die Phantasie sich neben jenen stellen könnte. Darum ist alle Plastik, die mit dem Beschauer kokettiert, so besonders widerwärtig und aus ihrer Kunstidee herausfallend, viel schlimmer noch als die analoge Malerei. Daß die Gestalten der Sixtina trotz ihrer Zusammengehörigkeit in einer Idee und in der dekorativen Einheit des Raumes so unendlich einsam wirken, als lebte jede in einer Welt, die nur von ihr allein ausgefüllt wird, das ist, artistisch angesehen, der Erfolg ihres plastischen Wesens. Es sind keineswegs etwa »gemalte Skulpturen«, als wären sie als Skulpturen konzipiert und diese sozusagen nachträglich abgemalt. Sondern sie sind durchaus nur als Gemälde gedacht, aber als solche haben sie von vornherein das eigentümliche Lebensgefühl der Skulptur; sie sind vielleicht die einzigen Erscheinungen in der Geschichte der Kunst, die völlig im Stil und den Formgesetzen ihrer Kunst bleiben und doch völlig aus dem Geiste einer anderen Kunst heraus empfunden sind. Vielleicht ist die Plastik diejenige Kunst, die ein in sich vollendetes,

Digitized by Google

im Gleichgewicht aller seiner Momente stehendes Dasein auszudrücken am meisten geeignet ist. Sieht man von der Musik ab, deren eigentümliche Absolutheit und Abstraktheit ihr überhaupt eine Ausnahmestellung unter den Künsten gibt, so sind alle anderen mehr als die Plastik in die Bewegtheit der Dinge verflochten, sie sind sozusagen mitteilsamer, sind weniger porenlos gegen die Welt außerhalb ihrer abgeschlossen. Aber indem das plastische Werk die unbedürftige, fertiggewordene, in sich ausbalancierte Existenz in ihrer reinsten Darstellung bieten kann, wird es eben darum von der Einsamkeit wie von einem kühlen, durch kein Schicksal zu lichtenden Schatten umgeben. Natürlich ist diese Einsamkeit des plastischen Werkes etwas ganz anderes als die Einsamkeit der dargestellten Wesen — gerade wie die Schönheit eines darstellenden Kunstwerkes nicht die Schönheit des dargestellten Gegenstandes involviert. Allein für die Kunst Michelangelos besteht dieser Gegensatz nicht. Seine Gestalten erzählen nicht wie ein Porträt oder ein Historienbild von einem Sein außerhalb ihrer; sondern wie in der Sphäre des Erkennens der Inhalt eines Begriffes gültig und bedeutsam ist, gleichviel, ob ihm jetzt oder hier ein seiender Gegenstand korrespondiere oder nicht, so sind diese Skulpturen Gestaltungen des Lebens, die ganz jenseits der Frage nach Sein oder Nichtsein in anderen Sphären der Existenz stehen. Ganz unmittelbar, nicht erst durch ein ihnen jenseitiges Dasein legitimiert, s i n d sie, was sie d a r s t e l l e n, und ahmen nicht etwas nach, was außerhalb dieser Nachahmung etwa anders charakterisiert sein könnte; was ihnen als Kunstwerk zukommt, kommt ihnen ganz und gar zu. Nicht von irgend einer Realität, die der Notte entspräche, kann man die Sterbensmüdigkeit aussagen, der auch die unwahrscheinlichste, gequälteste Lage recht ist, wenn sie nur schlafen kann — so wenig wie man es von dem Stück Stein aussagen kann; sondern — wenn der etwas verschlissene und allzu handlich gewordene Ausdruck gestattet ist — die »Idee« eines bestimmten Lebens nach Sinn, Stimmung, Schicksal ist hier genau so anschaulich geworden, wie sie es in einem anderen Modus und unter anderen Kategorien auch als Gestalt eines lebenden Menschen werden kann. Von jenen anschaulich ideellen Figuren in ihrer vollen Unmittelbarkeit und Selbständigkeit gilt der Eindruck jener unendlichen Einsamkeit und sie bringen damit den Zug des tiefen, eigentlich schon tragisch gefärbten Ernstes auf seinen Höhepunkt, der im Wesen der Plastik überhaupt begründet ist und den sie mit der Musik teilt. Denn beiden ist, ich deutete dies an, die allen anderen Künsten überlegene Geschlossenheit eigen, die Unmöglichkeit, ihren Raum mit irgend anderen Existenzen zu teilen, ein Mitsichalleinsein, das bei Michelan-

Digitized by Google

gelo sich in der absoluten inneren Balance aller Elemente vollendet und dessen unvermeidlich melancholischen Gefühlsreflex Franz Schubert einmal in der erstaunten Frage ausdrückte: »Kennen Sie eigentlich heitere Musik? Ich nicht.« Es ist nur auf den ersten Blick eine Paradoxe, diese Frage auf die Plastik übertragen zu wollen. Die Gestalten Michelangelos, wie sie die vollendetsten der Plastik sind, enthüllen ihren düsteren, schweren Ernst zunächst als die Vollendung einer rein formal künstlerischen Bedingtheit der Plastik als solcher.

So ist im allgemeinsten darauf hingezeigt, daß jene Ausgleichung der Wesenselemente, die vor Michelangelo mehr oder weniger beziehungs- und gleichgewichtslos bestanden hatten — noch keineswegs eine sozusagen subjektive Perfektion, eine Seligkeit an dem von allem Menschlich-Fragmentarischen unberührten Vollkommensein ausdrückt. Am fühlbarsten wird dies an der Synthese eines Antagonismus, die sich an den Gestalten Michelangelos gewaltiger und bedeutsamer vollzieht als irgendwo sonst in der Kunst. Es handelt sich jetzt um die physikalische, den Körper niederziehende Schwere und den Bewegungsimpuls, der von der Seele her der Schwere entgegenwirkt. Jede Bewegung unserer Glieder zeigt in jedem Augenblicke den jeweiligen Stand des Kampfes zwischen diesen Parteien. Die willensmäßigen Energien bestimmen unsere Glieder nach ganz anderen Normen, in ganz anderer Dynamik als die physikalischen, und unser Leib ist der Kampfplatz, auf dem beide sich treffen, sich ablenken oder sich zu Kompromissen nötigen. Vielleicht ist dies das einfachste Symbol unserer dauernden Lebensform: diese bestimmt sich durch den Druck, den Dinge und Verhältnisse, Natur und Gesellschaft auf uns ausüben, und die Gegenbewegungen unserer Freiheit, die diesen Druck entweder aufheben oder sich von ihm vergewaltigen lassen, ihn bekämpfen oder ihm ausweichen. An diesem Entgegenstehenden, feindlich Lastenden findet die Seele freilich die einzige Möglichkeit, sich zu bewähren, zu schaffen, in Wirksamkeit zu treten. Sie würde, ihrer Freiheit unbeschränkt folgend, sich im Unendlichen verlieren, ins Leere fallen, wie der Meißelschlag des Bildhauers, wenn ihm nicht der Marmor eine harte Selbständigkeit entgegenstellte. Es ist vielleicht die tiefstgelegene Komplikation unseres Lebens, daß dasjenige, was seine Spontaneität einschränkt und sein freies Emporstreben niederdrückt, doch zugleich die Bedingung ist, unter der allein dieses Tun und Streben zu einer sichtbaren Aeußerung, einem formenden Schaffen gelangen kann. Wie diese beiden Elemente sich in das Leben teilen, welches Uebergewicht oder Gleichgewicht zwischen ihnen herrscht, wie weit sie sich spannen oder zu welcher Einheit

Digitized by Google

sie sich verweben — das entscheidet über den Stil der einzelnen Erscheinungen und der Totalitäten von Leben wie von Kunst. In den Gestalten Michelangelos nun setzen sich die herabziehende Schwerkraft und die nach oben strebenden seelischen Energien mit feindseliger Härte gegeneinander ab, als die aus unversöhnlicher Distanz gegeneinander stehenden Parteien des Lebens — und durchdringen sich zugleich im Kampfe, halten sich die Wage, erzeugen eine Erscheinung von so unerhörter Einheit, wie die Spannung der von ihr zusammengeschlossenen Gegensätze unerhört ist. Wir fühlen, wie die Masse der Materie diese Gestalten in ein namenloses Dunkel hinabziehen will, gerade wie auch den Säulen an Michelangelos Architekturen manchmal von der lastenden Mauer die Möglichkeit des Emporstrebens und Aufatmens genommen scheint. Gegen diese Wucht, die wie das Schicksal selbst und als dessen Symbol auf seine Gestalten oder richtiger in ihnen lastet, strebt nun aber eine ebenso große Kraft an, eine leidenschaftliche, aus dem Innersten der Seele ausbrechende Sehnsucht nach Freiheit, Glück, Erlösung. Wie aber allenthalben der negative Faktor dem positiven überlegen zu sein pflegt und dem Endresultat s e i n e n Charakter mitteilt, so bleibt als Gesamteindruck jener Gestalten die unheilbare Schwermut zurück, ein Gefangensein in der Lastung niederziehender Schwere, eines Kampfes ohne Aussicht auf Sieg. Dennoch sind die Elemente von Schicksal und Freiheit, wie sie sich anschaulich als die Schwere und die ihr entgegenstrebende seelische Innervation verkörpern, hier näher, einheitlicher, zu entschiedenerer Aequivalenz zusammengerückt, als in irgend einer anderen Kunst. Freilich wirkt in der Antike die Schwere und die Spontaneität zu einer völlig beruhigten, nirgends einen einseitigen Ausschlag gestattenden Erscheinung zusammen. Aber ihre Einheit ist hier sozusagen von vornherein vorhanden, zu einer Spannung der Gegensätzlichkeit kommt es überhaupt nicht, das Zusammenwirken der Gegenrichtungen ist ein Friede ohne vorhergegangenen Kampf und deshalb ohne besonderes, auf ihn zugespitztes Bewußtsein. Im Barock andererseits verschieben sich die Elemente in wechselnde Uebergewichte. Er gibt einerseits eine dumpfe Massigkeit und eine materielle Schwere, der sich keine formgebende Bewegung von innen her entgegensetzt, eine Befangenheit im Stoffquantum, das nur noch erdwärts hin wirkt. Und dann wieder eine affektvolle Bewegtheit, die nach den physischen Bedingungen und Hemmungen nicht mehr fragt, als gäbe es nur noch die Leidenschaft von Wille und Kraft, die sich den gesetzmäßigen Zusammenhängen des Körpers und der Dinge entrissen hat. Die tötlich gegeneinander stehenden Richtungen, die bei Michelangelo von einer unerhört starken Lebenseinheit zusammenge-

Digitized by Google

zwungen waren, fielen im Barock auseinander, und nun zwar in der Macht und Unbedingtheit, die gerade Michelangelo ihnen gegeben hatte und geben mußte, damit die gigantische Lösung ein gigantisches Problem vorfände.

In den Figuren der Decke und noch mehr denen der Gräber und in den Sklaven ergreift die Schwere die aufwärts strebende Energie selbst, sie dringt zu dem tiefsten Sitz der ihr entgegengesetzten, sie aufhebenden Impulse und läßt diese schon von Anfang an nicht frei; wogegen dann wieder die lastende Masse, die fühlbare Schwere in ihrem Innersten von jenem geistigen, um Freiheit und Helle kämpfenden Impulse getroffen und durchseelt ist. Das, was sich befreien will, und das, was die Befreiung hindert, fällt absolut in einen Punkt zusammen, in den Indifferenzpunkt der Kräfte, in dem dann freilich die Erscheinung manchmal wie paralysiert steht, wie erstarrt in dem großen Augenblick, in dem die entscheidenden Lebensmächte sich in ihr gegenseitig aufheben; ein von seiner innerlichsten Einheit her tragisches Leben hat sich in jenen Dualismus auseinandergelegt und wächst wieder aus ihm auf. Vielleicht nur noch in manchen ägyptischen Skulpturen findet diese Kompaktheit und Erdschwere der Steinmasse eine Analogie. Aber ihnen fehlt die gleichzeitige Belebtheit des Steines durch die entgegengesetzt strebenden Impulse. Er ist nicht in dem Gravitationsakt selbst in die Richtung der Seele gerissen; sein Inneres bleibt vielmehr bloß Stein, bloß naturhafte, in den Kampf der Weltprinzipien noch nicht hineingezogene, noch nicht zur Form gedrängte Schwere. Indem ihm Form, Leben, Seele von außen angefügt wird, berühren sich die Gegensätze sozusagen räumlich, ohne innerlich zu einer Einheit — sei es der Balance, sei es des Kampfes, sei es wie bei Michelangelo von beidem zugleich — zu gelangen. Es ist nicht ein Drängen zur Einheit, das nicht befriedigt wird — während die wirkliche Einheit der Prinzipien bei Michelangelo Befriedigung in der Unbefriedigtheit und Unbefriedigtheit in der Befriedigung offenbart —, sondern es ist die dumpfe, noch unlebendige Spannung, bevor es zu einem Drängen kommt. Dies gibt den ägyptischen Statuen eine Gelähmtheit im Dualismus, etwas unendlich Trauriges, im Gegensatz zu der Tragik in den Gestalten Michelangelos. Denn Tragik liegt ja wohl da vor, wo Bedrängnis oder Vernichtung einer Lebensenergie durch ein Feindseliges sich nicht an ein zufälliges oder äußerliches Aneinandergeraten der beiden Potenzen knüpft; sondern wo dieses Schicksal, der einen durch die andere bereitet, dennoch in jener schon als ein unvermeidliches präformiert ist. Die Einheitsform dieser Wesen ist der Kampf. Die unvollendeten Figuren Michelangelos (aber keineswegs n u r sie)

Digitized by Google

steigen wie mühsam und kämpfend aus dem Marmorblock heraus — der äußerste Gegensatz etwa zu dem Bilde, dem anschaulichen und dem symbolischen, der aus dem Meere heraussteigenden Aphrodite. Hier entläßt die Natur freudig die Schönheit, das beseelte Dasein aus sich, weil sie in ihm ihr eigenes Gesetz erkennt und sich nicht in dem höheren Gebilde verliert. Bei Michelangelo aber scheint der Stein seine eigene abwärts gerichtete Natur, seine schwere Formlosigkeit eifersüchtig zu bewahren und gibt seinen Konflikt mit dem höheren Gebilde nicht auf, das er doch hergeben muß. Das eben Formulierte: daß die besondere Art, auf die die Gegensätze hier zur künstlerischen Einheit gelangen, der Kampf ist — bezeichnet eine Kategorie, in deren metaphysischer Tiefe sich einige der für das Geistesleben epochalsten Geister zusammengefunden haben. Es scheint, als ob Heraklit eben dies gemeint hätte, als er das Weltsein als die Relation und Einheit von Gegensätzen begriff und zugleich den Streit für das schöpferische und formende Prinzip erklärte. Es muß ihn dabei das Gefühl geleitet haben, Kampf bedeute nicht nur, daß der eine gegen den anderen und der andere gegen den einen kämpft, also nicht nur eine Summierung zweier Parteien, von denen jede für sich in bestimmter Weise bewegt ist, sondern es sei eine in sich ganz einheitliche Kategorie, von der die Zweiheit Inhalt oder Erscheinung ist, wie man etwa von einem Pendelschlag spricht, der die beiden einander entgegengesetzten Bewegungen einschließt. In dem Außereinander und Gegeneinander der Parteien lebt ein einheitliches Geschehen, die Tatsache, daß das Leben die Einheit des Mannigfaltigen ist, kann sich nicht stärker, intensiver, tragischer ausdrücken, als indem die Einheit nicht friedliche Kooperation von Elementen, sondern ihr Kampf und ihr gegenseitiges Sichaufhebenwollen ist. Diese Einheit des Lebens, erst an solcher Gewalttätigkeit seiner Spannung ganz fühlbar, gestaltet sich metaphysisch, wenn für Heraklit die Welt als Ganzes das Ineinsfallen der Gegensätze und das Erzeugnis des Streites ist, sie spricht sich durch Michelangelo formal künstlerisch aus, wenn er die Gegensätze der aufwärtsstrebenden Seele und der niederwärts ziehenden Schwere in ein Bild von unvergleichbarer anschaulicher Geschlossenheit zwingt: so daß die Körperschwere selbst sich als ein in die Seele dringendes oder vielmehr in ihr selbst entspringendes Moment, aber zugleich der Konflikt zwischen Seele und Leib als ein Kampf der entgegengesetzten Innervationen des Körpers offenbart.

Damit haben die Gestalten Michelangelos jene existenziale Vollendung erreicht, die man von jeher an ihnen empfunden hat, andererseits ist sozusagen die Aufgabe der Kunst überhaupt damit gelöst.

Digitized by Google

Was in der natürlichen wie in der geschichtlichen Wirklichkeit auseinanderbricht, fremd nebeneinander steht, sich gegenseitig zu Fragmenten verstümmelt, ist hier in der Form der Kunst in ein höheres Leben vereinheitlicht. Aber dennoch — und damit wendet sich die Erscheinung Michelangelos zu einem, gegen alles bisherige neuen Problem, zu ihrem eigentlichen Problem — zeigen diese Gestalten eine furchtbare Unerlöstheit: es bleibt der Eindruck, daß all ihr Sieg über irdisch individuelle Bedürftigkeit, alle titanische Vollkommenheit, alles Eingesammelthaben jeglicher Kraft und Bestrebung des Daseins — eine Sehnsucht zurückgelassen hat, deren Erfüllung in jene geschlossene Daseinseinheit nicht einbezogen ist. Die Deutung dieser Tatsache geht auf das entscheidende Motiv nicht nur für den Charakter der Gestalten Michelangelos, sondern auch seines künstlerischen Gestaltungsprozesses und schließlich seines Lebens selbst.

Das Schicksal nun, von dem hier die Rede ist, erhebt sich aus dem Renaissancecharakter seines Werkes. Die Richtung des Lebenswillens und der Sehnsucht seiner Gestalten verläuft durchaus innerhalb der Ebene des Irdischen; in ihr werden sie von einem ungeheuren Bedürfnis nach Erlösung bedrängt, nach einem Nachlassen des Druckes, nach einem Nichtmehrkämpfen — einem Bedürfnis, dessen Intensität durch die gigantischen Maße ihres Seins bestimmt ist. Die Vollendung ihres Seins ist kein Widerspruch gegen dieses Begehren nach einem Volleren, Glückseligeren, Freieren: es gehört zu dem nicht leicht Ermeßlichen ihrer Existenz, daß ihre Sehnsucht als ein Teil ihres Seins in dieses eingeschlossen ist, wie ihr Sein in ihre Sehnsucht. Aber wie dieses Sein durchaus ein irdisches ist, genährt von den Kraftquellen aus allen weltlichen Dimensionen, so gilt ihr Sehnen freilich einem Absoluten, Unendlichen, Unerreichbaren — aber unmittelbar und eigentlich keinem Transzendenten; es ist ein irdisch Mögliches, wenn auch nie Wirkliches, auf das sie innerlich blicken, eine Vollendung, die keine religiöse, sondern die ihres eigenen gegebenen Seins ist, eine Erlösung, die von keinem Gotte kommt und ihrer Gerichtetheit nach nicht von ihm kommen kann, sondern die ein Schicksal aus den Mächten des Lebens ist. In jenem innersten Sinne, in dem die Sehnsucht der Wesen ihr Sein bildet, sind diese Gestalten zwar überempirisch, aber nicht überirdisch. Die religiöse Sehnsucht, wie das Christentum sie aufgeweckt und die Gotik sie gestaltet hatte, ist wie durch eine Achsendrehung in die Richtung des Irdischen, des seinem Sinne nach Erlebbaren, obgleich nie Erlebten gn[illegible]llen; sie hat die ganze Leidenschaft, das ganze Ungenügen an allem wirklich Gegebenen, die ganze Absolutheit eines »Dahin, Dahin« mitgebracht — hat in die Welt mitgebracht, was

Digitized by Google

aus und in der Beziehung auf die Ueberwelt entstanden war. Der unendliche Verlauf irdischer Linien trat an die Stelle der Linienrichtung in das Ueberirdische, die, wenn man genau hinsieht, gar nicht in demselben Maße unendlich ist, sondern, wann immer es sei, an ihr Ziel und Definitivum gelangen kann. Es ist die tiefste Bezauberung durch das Religiöse, daß sein Gegenstand ein Unendliches ist, das schließlich doch durch eine endliche Bemühung und am Abschluß eines endlichen Weges, sei es am jüngsten Tage, gewonnen wird. Transponiert sich aber das religiöse Gefühl: der Rhythmus, die Intensität, das Verhältnis des einzelnen Momentes zum Ganzen des Daseins, wie die Transzendenz des Christentums es ausgebildet hatte — in das Irdische hinein, so kehrt jenes Verhältnis sich um: dem Geiste schwebt jetzt ein Ziel vor, das seinem Wesen nach endlich ist, aber nun ist es, indem es jene Bestimmungen in sich aufgenommen hat, ein Unerreichbares, ein ideelles Ziel, das zwar der Sehnsucht ihre Richtung vorschreibt, sie aber innerhalb jedes Endlich-Ausdenkbaren zu keinem Abschluß führt. Es hat sich ein Widerspruch zwischen der Form des begehrenden und strebenden Lebens und seinem Inhalt aufgetan, der Inhalt, den jene jetzt aufnehmen soll, ist ihr nicht innerlich adäquat, da sie sich an einem ganz anderen gebildet hat. Die christliche, gotische Sehnsucht braucht den Himmel, und, sich in die irdische, die Renaissancedimension verlegend, muß sie einem Unfindbaren nachglühen oder nachstarren. Die Religion zeigt dem Menschen das ersehnte Unendliche in einer endlichen Weite, während hier ein ersehntes Endliches in unendliche Weite rückt — der verhängnisvolle logische Ausdruck dafür, daß ein Mensch mit einer religiösen, dem Unendlichen, Absoluten zugewandten Seele in das Leben und den Stil einer Zeit hineingeboren wurde, die ihre Ideale vom Himmel auf die Erde zurückgeführt und ihre letzten Befriedigungen in der künstlerischen Formung des bloß Natürlichen gefunden hatte. Seine Gestalten scheinen an Größe, Kraft, Ausgeglichenheit aller menschlichen Energien den Punkt der Vollendetheit erreicht zu haben. Es geht auf ihrem Wege nicht weiter, auf dem sie sich dennoch zu einem Weitesten fortgetrieben fühlen. Solange der Mensch noch irdisch unvollkommen ist, mag er ins Unbestimmte hinein streben und hoffen; was aber bleibt dem, den eine für ganz andere Dimensionen bestimmte Sehnsucht erfüllt, wenn er in der ihm allein gegebenen irdischen an ihr Ende gelangt ist, das er nun doch nicht als wirklichen Abschluß fühlt — was anderes als ein hoffnungsloses Hinaussehen ins Leere? Vollkommen und unselig zu sein — damit ziehen diese Gestalten den Schluß aus ihren beiden Prämissen.

Es gibt ein Werk Michelangelos, für das alle bisherigen Bestim-

Digitized by Google

mungen nicht gelten, in dem weder der Dualismus der Lebensrichtungen in seiner künstlerisch formalen Aufhebung fühlbar ist, noch der hoffnungslosere zwischen dem im Anschaulichen beschlossenen Gebilde und der Forderung und Begehrung des Unendlichen. In der Pietà Rondanini ist die Gewaltsamkeit, die Gegenbewegung, das Ringen ganz verschwunden, es ist sozusagen kein Stoff mehr da, gegen den die Seele sich zu wehren hätte. Der Leib hat den Kampf um seinen Eigenwert aufgegeben, die Erscheinungen sind wie körperlos. Damit hat Michelangelo das Lebensprinzip seiner Kunst verleugnet; aber wenn dies Prinzip ihn in jene fürchterliche Unerlöstheit, jene Spannung zwischen einer transzendenten Leidenschaft und ihrer körperhaften und notwendig inadäquaten Ausdrucksform verstrickte, so ist hier die Verneinung des Renaissanceprinzips dennoch nicht zur Schlichtung dieses Widerstreits geworden. Die Erlösung nämlich bleibt eine rein negative, nirwanaähnliche; der Kampf ist aufgegeben, ohne Sieg und ohne Schlichtung. Die Seele, hier von der Körperschwere befreit, hat den Siegeslauf ins Transzendente nicht angetreten, sondern ist an dessen Schwelle zusammengebrochen. Es ist das verräterischste und tragischste Werk Michelangelos, es ist das Siegel unter seine Unfähigkeit, auf dem Wege des künstlerischen, in der sinnlichen Anschauung zentrierten Schaffens zur Erlösung zu gelangen.

Dies ist das letzte, erschütternde Verhängnis seines Lebens, wie seine späten Gedichte es verkünden: daß er seine ganze Kraft, die ganze lange Mühe seines Daseins an ein Schaffen gesetzt hat, das sein endgültiges Bedürfen, seine tiefsten Notwendigkeiten nicht erfüllt hat, nicht erfüllen konnte, weil es in einer anderen Ebene verläuft, als in der die Gegenstände dieses Sehnens liegen.

Die Lügen dieser Welt beraubten mich
Der Zeit gegeben um auf Gott zu schauen. — Und:
Nicht Malen und nicht Meißeln stillt die Seele
Sie sucht die Liebe Gottes, die am Kreuze
Die Arme breitet, uns darein zu schließen. — Und:
Dem, der da lebt, kann das, was sterben wird,
Die Sehnsucht nicht befrieden.

Es ist kein Zweifel: das tiefste, furchtbarste Erlebnis war für ihn dies, daß er schließlich in seinem Werke die ewigen Werte nicht mehr erblickte; daß er sah, sein Weg war in einer Richtung gelaufen, die ihn zu dem, was nottat, überhaupt nicht hinführen konnte. Die Konfessionen seiner Gedichte zeigen von vornherein, daß in der Kunst, die er schafft, und in der Schönheit, die er anbetet, ein Uebersinnliches ist, aus dem für ihn der Wert beider fließt. Er spricht

Digitized by Google

einmal von der beglückenden Schönheit des in der Kunst dargestellten Menschen; hätten aber die Unbilden der Zeit es zerstört, so

— — taucht zeitlos erste Schönheit wieder auf
Und führt die eitle Lust in höhere Reiche.

Und nun war es offenbar die große Krisis seines Lebens, daß er den absoluten Wert, die über alle Anschauung hinausliegende Idee ursprünglich in der Anschauung der Kunst und der Schönheit vollgültig vertreten fand — und im Alter einsah, daß all jenes in einem Reiche liegt, zu dem es an der Hand dieser keinen Aufstieg gibt. Sein tiefstes metaphysisches Leiden war, daß dasjenige, wodurch uns das Absolute, Vollkommene, Unendliche allein offenbar wird: die Erscheinung und ihr Reiz — uns dieses zugleich verhüllt, uns zu ihm zu führen verspricht und uns von ihm wegführt. Und diese Erkenntnis wurde eben zur Krisis und zum erschütterndsten Leiden, weil sein Herz und seine künstlerisch sinnliche Passion darum nicht weniger gewaltsam und unablösbar an diesem Erscheinenden und seinem Reize haften blieben. Er sagt sich den Trost vor, den er schließlich doch im Tiefsten nicht glaubt: es könne doch keine Sünde sein, die Schönheit zu lieben, da Gott ja auch sie gemacht hätte — —.

Es ist begreiflich, daß diese Seele von der Kunst und von der Liebe beherrscht wurde; denn in dieser nicht weniger als in jener glauben wir mit dem Irdischen ein Mehr-als-irdisches zu besitzen:

Was ich in deiner Schönheit lese, liebe,
Bleibt einer Erdenseele fern und fremd:
Wer es erschauen will, der muß erst sterben.

Es war die Schicksalsformel seiner Seele, die ganze Fülle des Unendlichen der ganzen Fülle des Endlichen abzufordern: Kunst und Liebe sind die beiden Mittel, die die Menschheit der Erfüllung dieser Forderung bietet und für die das Genie und die Leidenschaft Michelangelos geboren ist — so daß er ihnen beiden verfallen bleibt, auch als er sie längst als untauglich für jene Schicksalsforderung erkannt hat. In diesem Verhältnis gipfelt sich das Gefühl auf, das seine ganze Existenz begleitet zu haben scheint: daß diese Existenz ein Fragment ist, daß ihre Stücke nicht zu einer Einheit zusammengehen. Vielleicht erklärt dies den ungeheuren Eindruck der Vittoria Colonna. Hier trat ihm vielleicht zum ersten Male der sozusagen formal in sich vollkommene Mensch gegenüber, der erste, der nicht Fragment und Dissonanz war; offenbar ein äußerster Fall der typischen Empfindung, die sehr vollkommene Frauen oft gerade in starken und hervorragenden Männern auslösen. Es ist gar nicht diese und jene einzelne Vollkommenheit, an die ihre Verehrung sich knüpft, sondern die Einheit und

Digitized by Google

Ganzheit der Existenz, der gegenüber der Mann sein Leben als ein bloßes Bruchstück, als einen Komplex nicht fertig gewordener Elemente fühlt — gleichviel ob jedes von diesen jenes Ganze an Kraft und Bedeutung übertreffe. Als Michelangelo sie kennen lernte, war er ein alter Mann, so daß er wußte, er würde das Unvollendete seiner Existenz, das gegenseitige Sichhemmen und Abbruchtun seiner Wesensseiten nicht mehr aus eigener Kraft zur Geschlossenheit und Abrundung führen. Daher die masslose Erschütterung beim Anblick einer Existenz, in der das Fragment keinen Platz hatte und die er deshalb in der Form des Lebens — die ihm, als dem ganz tiefen und von dem Renaissanceideal erfüllten Menschen, dessen eigentlichen Wert bedeutete — sich so unbedingt überlegen fühlte, daß ihm der Gedanke gar nicht kam, er habe doch in der Einzelheit seiner Leistungen auch etwas dagegen einzusetzen. Daher seine demütige Bescheidenheit ihr gegenüber. In die Schicht, in der ihre Vollkommenheit lag, ragte eben die einzelne Leistung als solche, wie gewaltig sie auch sei, ihrem Begriffe nach gar nicht hinein. Hier offenbart sich seine Liebe nicht als ein einzelnes, andern koordiniertes Erlebnis, sondern als die Konsequenz und Erfüllung eines Gesamtschicksals.

Und damit löst sich ein eigentümliches Problem, das sich gerade an den erotischen Zug seines Bildes knüpft. Seine Gedichte lassen durch ihre Zahl, ihren Ton und viele unmittelbare Aeußerungen nicht den geringsten Zweifel, daß sein Leben fortwährend erotisch bewegt war und zwar in der leidenschaftlichsten Weise. Oft genug bringen seine Gedichte dieses Liebesleben in symbolische Verbindung mit seiner Kunst. Und nun ist das ganz Merkwürdige: daß diese Kunst weder inhaltlich, noch stimmungsgemäß irgend ein Zeichen dieser Erotik trägt. Bei allen anderen erotisch gestimmten Künstlern vibriert dieser Ton unverkennbar in ihren Gestaltungen, bei Giorgione wie bei Rubens, bei Tizian wie bei Rodin. Nichts davon bei Michelangelo. Das, was seine Gestalten zu sagen und zu leben scheinen, ebenso wie die stilistische Atmosphäre, in die die Stimmung des Schöpfers sie taucht, enthält keinen Laut dieses wie überhaupt irgend eines einzelnen Affektes. Sie stehen unter dem Druck eines allgemeinen Schicksals, in dem alle inhaltlich angebbaren Elemente aufgelöst sind. Es lastet auf ihnen und es erschüttert sie das Leben als Ganzes, das Leben als Schicksal überhaupt, das über uns allen, um uns alle liegt und nur im Verlauf der Tage sich zu Erlebnissen, Affekten, Suchen und Fliehen vereinzelt. Aus all diesen Sondergestaltungen, in denen die Tatsache des Schicksals überhaupt konkret wird, tritt der Mensch Michelangelos zurück, er offenbart diese Tat-

Digitized by Google

sache in ihren Eigenschwingungen, gelöst von all den Erscheinungsweisen, zu denen das Dies und Das der Welt sie veranlaßt. Aber es ist nicht die Abstraktion des Menschen der klassischen Plastik, der, von wenigen Andeutungen (besonders an griechischen Jünglingsköpfen) abgesehen, sich jenseits des Schicksals stellt. Die griechischen Idealfiguren stehen da, wie im lebens- und schicksalsleeren Raum; sie mögen »lebendig« genug sein, aber das Leben als solches ist ihnen nicht Verhängnis, wie für die Figuren der Sixtinischen Decke und der Mediceergräber. Von hier aus aber fällt auch über seine Liebesgedichte ein Licht, das ihre Fremdheit gegen den Charakter seiner Kunst versöhnt. So subjektiv, zugespitzt, als unmittelbar persönliches Erlebnis die erotische Leidenschaft ihn bewegt, so ist es doch das Schicksalsmoment der Liebe, das in all ihren Fulgurationen dominiert. Der spezifische Inhalt der Erotik ragt nicht in seine Werke hinein; aber die Tatsache des Schicksals, auf das die Liebe zurückgeführt oder zu dem sie erweitert wird, ist der Generalnenner seines Erlebens, seiner Gedichte und seiner Kunst. Nur in einigen Bildern von Hodler ist diese Empfindung wieder mächtig: die Liebe ist nicht bloß der Affekt, der auf räumlich-zeitliche Punkte beschränkt wäre, sondern sie ist eine Luft, die wir atmen und der wir nicht entfliehen können, ein metaphysisches Schicksal, das dumpf und brennend, lastend und bohrend über der Menschheit und dem Menschen liegt. Sie ergreift uns wie die Drehung der Erde, die uns mit sich herumwirbelt, ein Los, das nicht nur den Menschen, als der Summe von Individuen, zum individuellen Schicksal wird, sondern das uns wie eine objektive, durch die Welt hindurch waltende Kraft erfaßt. Daß das Einzelschicksal ein mit dem Leben überhaupt gegebenes ist, daß der Rhythmus des Lebens das Wesentliche und Entscheidende der individuellen Lose ist, und daß jener Rhythmus ein Schweres, unentfliehbar Lastendes, jedem Atemzuge Beigemischtes ist, — das ist das Gemeinsame seiner Liebesgedichte und seiner Skulpturen. Es ist nicht das anthropomorphe Aufblasen des eigenen Loses zum Weltfatum, sondern das geniale metaphysische Fühlen des Weltwesens, aus dem ihm das eigene fließt und deutbar wird. Seine Gestalten drücken dasselbe Letzte an menschlicher Größe aus, wie seine innere Attitüde zum Leben: daß das Schicksal von Welt und Leben überhaupt den Kern und Sinn des persönlichen Geschickes bildet, und daß, von der anderen Seite gesehen, dies Persönliche nicht nach seinem ganz subjektiven Reflex, nach den verfließenden Zuständen von Lust und Leid gilt, sondern nach seiner überpersönlichen Bedeutung, nach seinem Wert als ein objektives Sein. Wenn deshalb seine späteren Gedichte von dem ewigen Verderben sprechen, das ihn erwartet, so ist darin

Digitized by Google

nicht etwa Angst vor den Leiden in der Hölle, sondern die rein innere Qual: ein solcher zu sein, der die Hölle verdient. Sie ist nur der Ausdruck für die Unzulänglichkeit seines Seins und Sichverhaltens, — absolut unterschieden von dem Zukreuzekriechen der Schwachen. Die Hölle ist hier nicht ein von außen drohendes Geschick, sondern die logische, kontinuierliche Entwicklung der irdischen Beschaffenheit. Das schlechthin Transzendente, den Richtungen der irdischen Geschicke schlechthin Entzogene von Himmel und Hölle, wie es etwa Fra Angelico empfunden hat, lag ihm ganz fern. Auch hier offenbart sich sein ganzes Renaissancetum: an das irdisch-persönliche Dasein wird die absolute Forderung gestellt, die objektiven Werte erfüllen sich mit subjektivem Leben, — aber eben damit wird dieses der zufälligen Subjektivität der egozentrischen Zuständlichkeit enthoben. Es ist der Personalismus, den Nietzsche gelehrt hat und der ihm eine so tiefe Beziehung zum Renaissanceideal gab; gewiß kommt es auf das Ich und schließlich nur auf das Ich an, aber nicht auf dessen Lust- und Leidempfindungen, die sozusagen das Weltsein nichts angehen, sondern auf den objektiven Sinn seiner Existenz. Daß er in seinem irdischen, von seiner Freiheit geformten und umgrenzten Leben unvollkommen, fragmentarisch, dem Ideal untreu ist — das ist die Qual Michelangelos, und die religiös-dogmatische Vorstellung der Höllenstrafe ist nur deren zeitgeschichtlich bestimmte Projizierung. In den Qualen, von denen er sich im Jenseits erwartet glaubt, versinnlicht sich nur, daß er einem transzendenten absoluten Ideal nach den Bedingungen seiner Zeit und Persönlichkeit nur mit den Mitteln und in der Linie eines erdhaften Daseins zustrebte und über die Brückenlosigkeit des Abgrunds zwischen beiden erschauerte.

Ich erwähnte schon den Charakter der Tragik, den die Gestalten Michelangelos zeigen, und der nun hier seine ganze Tiefe an seinem Gesamtleben wiederholt. Tragik schien uns zu bedeuten, daß dasjenige, was gegen den Willen und das Leben, als dessen Widerspruch und Zerstörung gerichtet ist, dennoch aus dem Letzten und Tiefsten des Willens und des Lebens selbst wächst — im Unterschied gegen das bloß Traurige, in dem die gleiche Zerstörung aus einem gegen den innersten Lebenssinn des zerstörten Subjekts zufälligen Verhängnis gekommen ist. Daß die Vernichtung aus demselben Wurzelgrunde stammt, aus dem das Vernichtete in seinem Sinn und seinem Wert gewachsen ist, macht das Tragische aus und darum ist Michelangelo die ganz und gar tragische Persönlichkeit. Was sein Leben, das auf das künstlerisch Anschauliche, Irdischschöne gerichtet war, zum Scheitern brachte, war die transzendente Sehnsucht, vor der jene Richtungsnotwendigkeit zerbrach; aber diese Sehnsucht war nicht

Digitized by Google

weniger notwendig, sie stammte aus dem tiefsten Fundamente seiner Natur und darum konnte er jener inneren Vernichtung so wenig entrinnen, wie er sich von sich selbst abtun konnte. Ihm und seinen Gestalten tritt die »andere« Welt entgegen, unbegreiflich fern, Unerfüllbares fordernd, fast mit der drohenden und schreckhaften Gebärde des Christus auf dem jüngsten Gericht, das vernichtende Schicksal ihres Lebenswillens. Aber sie sind von vornherein mit diesem Problem und Bedürfnis eines Absoluten, eines allen irdischen Maßstäben entzogenen Daseins geschlagen. Wie ihrer Sehnsucht nach dem Aufwärts das Verhängnis ihrer lastenden, herabziehenden Materialität innewohnt, so haftet an ihrem irdisch erstreckten, irdisch selbstbefriedigten Dasein von seiner Wurzel her die Sehnsucht nach einer unendlichen Erstreckung, einer absoluten Befriedigung, durch dieses ganze Dasein hin unlösbar mit ihm verflochten, die Absicht seines tiefsten Willens: die Erfüllung ihres Seins ist die Vernichtung ihres Seins. Die Kräfte und die Rhythmik, die Dimensionen, die Formen und die Gesetze, in denen, mit denen seine Existenz und sein Schaffen in der irdischen Ebene allein sich vollenden konnten, waren selbst und zugleich bestimmt, diese Ebene zu überschreiten, in ihr sich gerade nicht vollenden zu können, und so, sich zurückwendend, jenes von ihnen selbst bestimmte Leben zu dementieren. Niemals ist bei einem Menschen größter Leistungen, soweit wir von solchen wissen, das Gegnerische, Vernichtende, Entwertende ihres Daseins so unmittelbar und unabwendbar aus diesem Dasein selbst und seinen wesenhaftesten, lebensreichsten Richtungen herausgewachsen, a priori mit ihnen verbunden gewesen, ja sie selbst g e w e s e n. Das Titanische seiner Natur zeigt sich vielleicht noch mehr als an seinen Werken daran, daß ihm diese Werke schließlich nichts waren, gegenüber der Aufgabe, die er seiner Seele gestellt fühlte.

Die Idee, zu deren Märtyrer Michelangelo wurde, scheint zu den unendlichen Problemen der Menschheit zu gehören: die erlösende Vollendung des Lebens im Leben selbst zu finden, das Absolute in die Form des Endlichen zu gestalten. In den verschiedensten Abwandlungen und Anklängen begleitet sie das Goethesche Leben, anhebend von dem hoffnungssicheren Ausruf des Achtunddreißigjährigen: »Wie unendlich wird die Welt, wenn man sich nur einmal recht ans Endliche halten mag!« — bis zu der mystischen, gleichsam am anderen Ende beginnenden Forderung des Neunundsiebzigjährigen, daß die Unsterblichkeit als Bewährungsmöglichkeit unserer irdischen, aber im Irdischen nicht ausgelebten Kräfte notwendig sei. Faust verlangt mit der größten Leidenschaft vom Leben, daß der absolute Anspruch sich in ihm selbst realisiere: Er stehe fest und sehe hier sich um —

Digitized by Google

Was braucht er in die Ewigkeiten schweifen — Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück. Und doch — ein paar Seiten später muß er im Himmel von neuem anfangen, er muß »belehrt« werden, da der neue Tag ihn blendet, die ewige Liebe muß von oben an ihm teilnehmen, um ihn zu erlösen! Bei Nietzsche der gleiche Verlauf der letzten Sehnsucht: die Leidenschaft nach einem Absoluten und Unendlichen, realisiert innerhalb eines realistischen Verbleibens im Irdischen; so erwächst ihm das Vornehmheitsideal als die Erfüllung jeder äußersten Forderung durch biologische Züchtung, so die ewige Wiederkunft und der Uebermensch, Ideen, die das Unendliche, das Hinausgehen über jeden real erreichbaren Punkt dem Ablauf irdischer Geschehnisse abgewinnen wollen — bis schließlich dennoch mit dem Dionysostraum eine halb transzendente Mystik die Fäden aufnimmt, die sich innerhalb des Endlichen nicht wollen bis zu den Unendlichkeitswerten spannen lassen. Niemand hatte so viel getan wie Michelangelo, um in der irdisch anschaulichen Form der Kunst das Leben in sich zu schließen, es mit sich fertig werden zu lassen, indem er nicht nur aus dem Körper und der Seele, die bis dahin am Himmel hing, eine noch nie gewonnene Einheit der Anschaulichkeit schuf, sondern alle Diskrepanzen des Erlebens, alle Tragödien zwischen seinem Oben und seinem Unten in der einzigartigen Bewegtheit seiner Gestalten, in dem Kampf ihrer Energien zum geschlossenen Ausdruck brachte. Aber indem er so die Möglichkeit, das Leben auf dem Wege der Kunst zu Einheit und Geschlossenheit zu führen, zu Ende gestaltete, wurde ihm furchtbar klar, daß an diesen Grenzen nicht das Ende lag. Es scheint das bisherige Schicksal der Menschheit zu sein, daß man in der Ebene des Lebens gerade am weitesten vorgeschritten sein muß, um zu sehen, daß man in ihr wohl an ihre, aber nicht an unsere Grenze gelangen kann. Vielleicht ist es der Menschheit beschieden, einmal das Reich zu finden, in dem ihre Endlichkeit und Bedürftigkeit sich zum Absoluten und Vollkommenen erlöst, ohne sich dazu in das andere Reich der jenseitigen Realitäten, der schließlich doch dogmatischen Offenbarungen versetzen zu müssen. Alle, die wie Michelangelo die Werte und Unendlichkeiten dieses zweiten Reiches zu gewinnen trachten, ohne das erste zu verlassen, wollen den Dualismus in eine Synthese zusammendenken, zusammenzwingen; aber sie bleiben eigentlich bei der bloßen Forderung stehen, daß das eine Reich die Gewährungen des anderen hergeben soll, ohne zu einer neuen Einheit, jenseits jener Gegensätze, zu gelangen. Wie den Gestalten Michelangelos, so ist es seinem Leben zur letzten und entscheidenden Tragödie geworden, daß die Menschheit noch das dritte Reich nicht gefunden hat.

Digitized by Google

Wilhelm Meisters Wanderjahre, ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Gegenwart.

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.)

Die Philosophie der Kultur hat zwei Aufgaben. Als Prinzipienlehre will sie das System der Werte aufstellen, dessen Verwirklichung wir Kultur nennen, und die allgemeinen Voraussetzungen ableiten, unter denen Kultur möglich ist. Diese begriffliche Arbeit selbst führt dann notwendig zu der Einsicht, daß es wohl ein allgemeines System der Kulturwerte gibt, daß aber die Formen ihrer Verwirklichung immer unter geschichtlichen Bedingungen stehen. Neben jene überhistorische Aufgabe tritt daher als zweite eine geschichtsphilosophische: es gilt die Besonderheit der konkreten geschichtlichen Kulturformen zu erkennen. Hier nun steht dem Philosophen als mächtiger Helfer der Dichter zur Seite, der das Leben seiner Zeit in bewegter Seele mitfühlt und in typischen Gestalten verkörpert. Der Dichter ist, wie man gesagt hat, ein Verdichter. In seinem Werke ist bereits das Wesentliche ausgeschieden, in ihm stellt sich ein veredeltes Material dem Denker zur Verfügung. So dürfen wir, wiewohl in etwas verändertem Sinne, den Ausspruch des Aristoteles wiederholen, daß die Dichtung philosophischer ist als die Geschichte.

Diese allgemeinen Betrachtungen lassen sich sicherlich auch auf Dichtungen anwenden, bei deren Entstehung der Gedanke unbeteiligt blieb. Doch tritt hier die Gestalt der Poesie nur als idealer Repräsentant des Lebens auf. Anders, wenn das gegenständliche Denken des Dichters sich mit den Nöten und Sorgen der eigenen Zeit beschäftigt. Dann gilt es, nachfühlend in den Geist des Werkes einzudringen und womöglich in der durchsichtigen aber farblosen Sprache des Begriffes zu sagen, was der Dichter symbolisch-rätselhaft aber farbig-lebendig gebildet hat.

In diesem Sinne will ich Wilhelm Meisters Wanderjahre zu deuten versuchen. Aber wenn ich mir eine solche Aufgabe stelle, behaupte ich bereits, was mir nicht jeder zugeben wird. Den einheitlichen Sinn

Digitized by Google

eines Werkes herauszuarbeiten ist ja nur möglich, wenn dieses Werk eine Einheit besitzt. Nun wird über einen Mangel an Zusammenhang in den Wanderjahren allgemein geklagt. Viele Leser werden den Eindruck haben, als seien die gedanklichen Teile unter sich und mit der Handlung nur ganz äußerlich verbunden. Dürfen wir also ein einheitliches Ganzes erwarten? Goethe selbst hat sich darüber verschieden geäußert. Als ihm in den Briefen von Rochlitz recht verfehlte Konstruktionsversuche entgegentraten, wies er in seiner Antwort jenen auf die verschiedenen, sich voneinander absondernden Einzelheiten hin, »die doch, besonders im gegenwärtigen Falle, den Wert des Buches entscheiden«. Ja in einer etwas unmutigen Aeußerung über Rochlitzens Briefe dem Kanzler Müller gegenüber bezeichnet Goethe die Wanderjahre geradezu als ein »Aggregat«. Wenn dagegen der Dichter nicht durch unfruchtbare Versuche gedanklicher Konstruktion zum Widerspruch gereizt war, äußerte er sich wesentlich anders. So schrieb er am 7. September 1821 an Zauper: »Zusammenhang, Ziel und Zweck liegt innerhalb des Büchleins selbst; ist es nicht aus Einem Stück, so ist es doch aus Einem Sinn, und dies war eben die Aufgabe: mehrere fremdartige, äußere Ereignisse dem Gefühl als übereinstimmend entgegenzubringen«. Nicht aus einem Stücke, doch aus einem Sinne — diesen Ausdruck wendet Goethe bereits in einem Briefe an S. Boisserée vom 23. Juli 1821 an und wiederholt ihn in den Tag- und Jahresheften 1821, wo er von der ersten Ausgabe der Wanderjahre spricht. Wir dürfen daher in ihm die entscheidende Ansicht des Dichters sehen über den Grad der Einheit, den er seinem Werke gegeben zu haben glaubt.

Nun hat diese Formel neben ihrem positiven auch einen negativen Teil: »Nicht aus einem Stücke«, das heißt nicht einheitlich planmäßig aufgebaut. Gleicht doch die Entstehungsgeschichte der Wanderjahre mehr einem langsamen Wachstum, in das zu gewissen Zeiten ein Gärtner regelnd eingreift, als der willkürlichen und zielbewußten Konstruktion eines Baumeisters oder Technikers. Diese Geschichte, oft erzählt und heute an Hand der Urkunden leicht zu verfolgen [1]), soll hier nicht wiederholt werden. Wichtig für uns ist

1) Die Urkunden in Graefs zuverlässigem Werke: Goethe über seine Dichtungen I, 2. Frankfurt a. M. 1902. Hier bes. auch S. 904 f. eine nützliche Vergleichung beider Fassungen. Die erste Ausgabe ist nicht wieder abgedruckt worden. In der Sophien-Ausgabe (Weimarer Ausgabe) umfaßt der Text die Bände I. 24 und 25, 1. 1894 und 1895, der Apparat ist als 25, 2 erst 1905 erschienen infolge des Todes des Herausgebers Eugen Joseph. Ich zitiere diese Ausgabe als W. und gebe zugleich stets Buch und Kapitel an. Außerdem vgl. Düntzers Erläuterungen (IV. Bändch. d. Erläutg. zu Goethes Werken, 2. Aufl. Leipz. Ed. Wartig. 1876) und die gut orientierende Einleitung v. Wilhelm Creizenach zum 19. Bd. der Cotta'schen Jubiläums-Ausgabe.

Digitized by Google

nur, daß das Werk mehr als 2 Jahrzehnte hindurch seinen Schöpfer begleitete. Das Früheste war nicht ein Plan, der mehr und mehr durch Einzelheiten ausgeführt wurde, sondern ein Faden, an den sich Geschichten, Gedanken, Erlebnisse anreihten. Freilich ist es kein bloßer Zufall, daß nun gerade diese Elemente aus Goethes reichem Schatze sich zusammenfanden, vielmehr ist eine Einheit, »ein Sinn« da. Wollen wir also diese Einheit gedanklich fassen, so müssen wir uns bewußt sein, damit ein Stück Leben in der Form des Gedankens darzustellen, zugleich aber hinzufügen, daß die Dichtung sich aus dem Leben nur das aneignet, was ihr gemäß ist, wie ein Kristall sich aus einer Lösung nur gleichartigen Stoff ankristallisiert. Es gilt folglich vor allem, das Zentrum der Kristallisation zu finden.

Dabei können wir vom Titel ausgehen: Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden — warum Wanderjahre und warum mit dem Wandern Entsagung verbunden? Fassen wir die erste Frage etwas schärfer, so würde sie lauten: in welchem Sinne bildet das W a n d e r n den kennzeichnenden Inhalt gerade dieses Romanes? Seit der Odyssee sind ja die Fahrten eines Reisenden immer wieder zum Gegenstand epischer Darstellung gewählt worden; und es gibt kaum einen Stoff, der die Erfordernisse des Epos oder Romans so gut erfüllt, wie gerade dieser. Eine Mannigfaltigkeit in sich geschlossener Episoden verbindet sich durch das Interesse an der Person des Reisenden zu jener unabgeschlossenen Einheit, die das Kennzeichen großer epischer Dichtungen bildet. Zu diesen formalen Vorzügen tritt der gegenständliche Reiz des Unerwarteten, des Abenteuers, des raschen Wechsels immer neuer Umgebungen. Aber alle diese Vorzüge des Stoffes hat Goethe in den Lehrjahren viel stärker ausgenützt als in den Wanderjahren. An Abenteuern ist das Werk arm; auch die Novellen werden nicht als eine Folge von Erlebnissen des Wandernden eingeführt. Treten so die ästhetischen Vorzüge des Reisens zurück, so wird man geneigter sein, bei dem Gegensatze »Lehrjahre — Wanderjahre« an den Bildungsgang des deutschen Handwerkers zu denken. Vom Handwerk ist ja in dem Roman überall die Rede, und da Goethe schließlich noch Meisterjahre plante, so ist die Anknüpfung deutlich. Führt man indessen den Vergleich Wilhelms mit einem wandernden Gesellen durch, so will er nirgends stimmen. Zwar ist Wilhelm am Schlusse der Lehrjahre durch Ueberreichung des Lehrbriefes feierlich freigesprochen worden; aber gerade, was der Handwerkslehrling erworben hat, die Fertigkeit in einem besonderen Gewerbe, fehlt ihm. Seine Persönlichkeit hat er ausgebildet, ein Mann ist er geworden, aber einen Beruf, ein Betätigungsfeld dieser Männlichkeit besitzt er nicht. Umgekehrt soll der junge Handwerksgesell wandernd ein Mann

Digitized by Google

werden, nachdem er lernend technisches Können erworben hat. So kann man sagen, daß Wilhelms Lehrjahre weit eher den Wanderjahren des Handwerkers entsprechen. Auch wird deutlich gesagt, daß Wilhelm nur deshalb wandern soll, damit er seine Bestimmung findet. Jarno, der schroffste Vertreter beruflicher Spezialausbildung, spricht es aus (II. 12 W. 25, 1, 60): »Du bist von der Menschenart, die sich leicht an einen Ort, nicht leicht an eine Bestimmung gewöhnen. Allen solchen wird die unstäte Lebensart vorgeschrieben, damit sie vielleicht zu einer sichern Lebensweise gelangen«. Das sieht fast wie eine bewußte Entgegensetzung Wilhelms gegen einen wandernden Handwerker aus. In Goethe selbst wird sich vermutlich die Wandlung so vollzogen haben, daß anfangs nach dem ihm geläufigen Schema sich an die Lehrjahre Wanderjahre anschlossen, später dann nach der inneren Notwendigkeit des Stoffes sich das Bild geradezu in sein Gegenteil verkehrt hat. Dabei knüpfte sich nun an das Wort Wandern eine andere weit wichtigere Gedankenreihe an, die ihre Verkörperung im Wanderbunde fand. Goethes Denken ist besonders auch in seinem Verhältnis zur Sprache durchaus dichterisch. Während der abstrakte Denker daran arbeiten muß, den von ihm gebrauchten Worten eine bestimmte Bedeutung zu verleihen und jeden Nebensinn als störend auszuschalten, die Wortbedeutung also zugleich genau zu umgrenzen und zu verarmen, faßt der Dichter das Wort in der ganzen Fülle seiner Beziehungen als Inbegriff alles dessen, was die Weisheit der Vorfahren und die Erfahrung des Volkes darin zusammen gedacht, was sein eigenes Erleben und Denken hinzugefügt hat. Nun hat Goethe sich selbst von früh an gern als Wanderer gedacht, als teilnehmenden Wanderer in dem gleichnamigen Gedichte, als Unmenschen ohne Rast und Ruh im Faust. Die entscheidende Wendung seines Lebens war die Loslösung von der Vaterstadt, das Aufsuchen einer neuen Wirkungsstätte. Als Wanderer kam er nach Weimar; und wenn Liebe, Freundschaft, Haus und Amt ihn dort bald fesselten, wenn er in Thüringen eine neue Heimat fand, so dürfen wir nie vergessen, daß diese Heimat eine selbstgeschaffene, keine angeborene war. Goethe hatte trotz aller Innigkeit, mit der er an Weimar hing, durchaus das Gefühl, kein bodenständiger Mensch zu sein. Im Juli 1776 schreibt er an Frau v. Stein: »Wenn Du nun auch das einmal verlassen mußt, das Land, wo Du so viel gefunden hast« .... »es kamen mir Tränen in die Augen und ich fühlte mich stark genug, auch das zu tragen«. Die französische Revolution und die ihr folgenden Stürme sorgten dafür, daß ein Gefühl der Unsicherheit, Unständigkeit erhalten blieb. Die Mahnung, die Dorotheas erster Verlobter der Geliebten gibt, auch

Digitized by Google

bei einem neuen Glück nur leicht den beweglichen Fuß aufzusetzen, entspringt Goethes eigener Lebenserfahrung. Am 8. September 1794 schreibt Goethe an Jakobi, der schon in Gefahr stand, die Heimat zu verlieren, er, Goethe, richte sich ein, seine Mutter der Kriegswirren wegen bei sich aufzunehmen. »So wird man eigentlich recht weltgemäß gesinnt, ich baue und bereite mich doch vor, allenfalls zu emigrieren«. Als 1806 Napoleon drohte, den Herzog Karl August aus seinem Lande zu vertreiben, war Goethe entschlossen, seinem Fürsten in die Verbannung zu folgen. Diesen Kern des Gespräches, das Johannes Falk uns mitteilt, dürfen wir wohl für echt halten, so wenig die sentimental pathetischen Sätze, die der unzuverlässige Berichterstatter ihm in den Mund legt, zu seiner Ausdrucksweise stimmen wollen. Absichtlich ziehe ich wichtige Erlebnisse Goethes zur Erklärung der Wanderjahre herbei: Sein bekannter Ausspruch, daß seine Dichtungen ein fortgesetztes Bekenntnis seien, gilt auch hier; nur darf man »Erlebnisse« nicht in einem zu engen Sinne verstehen — der reife und noch mehr der alternde Meister erlebt nicht nur sein eigenes Schicksal, sondern das Geschick seiner ganzen Generation.

Nicht das Wandern Wilhelms, das überdies in der zweiten Fassung aufhört, sobald er seine Bestimmung gefunden hat und sich zum Wundarzt ausbildet, ist kennzeichnend für das Werk, sondern das Wandern, wie der Wanderbund es auffaßt. Was dieser Bund als Gemeinschaft bedeutet, soll uns hier nicht beschäftigen, uns interessiert zunächst nur, in welchem Sinne das Wandern ein Kennzeichen seiner Mitglieder ist. Dafür haben wir vor allem zwei Zeugnisse, das Wanderlied und die Abschiedsrede, die Lenardo, der Vorsteher des Bundes, den Genossen hält. Beide finden sich schon in der ersten Ausgabe.

Das Wanderlied ist dreistrophig und man könnte fast meinen, es sei nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis gebaut. Die erste Strophe (»Von dem Berge zu den Hügeln«) gibt ein freundliches Bild rüstiger Männer, die im Takte wandern, — den Eindruck freiwilliger, rhythmischer Bewegung, den etwa ein Beschauer von ihnen hat. Wilhelm hat die Verse in diesem Sinne dem Bunde gewidmet. Aber die Wanderer selbst wissen, daß es anders um sie steht, sie fühlen sich durch Not von der Heimat gelöst und zum Wandern gezwungen. Dies drückt die zweite Strophe aus (»Denn die Bande sind zerrissen«). Als der Chor sie singt, schwillt der Ton zuletzt beinahe furchtbar an, sodaß Lenardo mit freundlich mahnenden Worten den Gesang unterbricht, an Maß und Heiterkeit erinnert, und die Freunde auffordert, an das zu denken, »was unter uns feststeht, und was beweglich ist«. So läßt die letzte Strophe (»Bleibe nicht am Boden

Digitized by Google

haften«) das erzwungene Wandern wieder als freiwillig erscheinen. Man macht sich frei, indem man die Forderung des Schicksals sich als Aufgabe stellt, d. h. da die alte bodenständige Ordnung zerstört ist, Kräfte in sich ausbildet, die überall eine Heimat neu schaffen.

Lenardos Abschiedsrede beginnt mit einer Gegenüberstellung der Vorzüge des Grundbesitzes und der Beweglichkeit. Nach den Werten des bewegten Lebens sich umzusehen, seien sie, die Jüngeren, besonders genötigt, »denn hätten wir auch die Lust zu bleiben und zu verharren von unseren Vätern geerbt, so finden wir uns doch tausendfältig aufgefordert, die Augen vor weiterer Aus- und Umsicht keineswegs zu verschließen«. Im Gegensatze zu dem alten Wort, wo mir's wohlgeht, ist mein Vaterland, soll es nun heißen, wo ich nütze, ist mein Vaterland. »Zu Hause kann einer unnütz sein, ohne daß es eben sogleich bemerkt wird, außen in der Welt ist der Unnütze gar bald offenbar.« Nach einer poetischen Schilderung aller der verschiedenen Klassen von Wanderern, die die Erde beleben, werden dann die Grundsätze des Wanderbundes dargelegt. Neben der gegenseitigen Hilfe ist das Wichtigste, daß die Mitglieder die Festigkeit, die das äußere Leben eingebüßt hat, in sich selbst suchen sollen: »Der Mensch, so sagen wir, lerne sich ohne dauernden äußeren Bezug zu denken, er suche das Folgerechte nicht an den Umständen, sondern in sich selbst . . . Dort wird er's finden, mit Liebe hegen und pflegen.« Die Wandernden, so können wir interpretieren, sollen wanderfähig sein in einem doppelten Sinne; sie sollen sich überall erhalten, überall andern nützen können — darum müssen sie in einem bestimmten Berufe ausgebildet sein — und sie sollen die Festigkeit in sich selbst finden, die das äußere Leben ihnen versagt. Diese zweite Forderung weist hin auf die sittlich-religiösen Betrachtungen des Werkes und damit zugleich auf den zweiten Titel: Die Entsagenden.

Der Typus des wanderfähigen Menschen, das also wäre das Wort der Lösung; darin läge der Eine Sinn des mannigfaltigen Werkes. Erläutern und beweisen können wir diesen Satz nur so, daß wir den Zusammenhang darlegen, in dem die gedanklich wichtigen Teile mit ihm stehen. Dabei wird sich das Problem dieses neuen Menschentypus uns enthüllen. Ich weiß mich damit im Gegensatze gegen die seit langem herrschende Auffassung, die noch immer von den Interessen der Zeit um 1848 bestimmt ist, und die Wanderjahre als sozialen, ja als sozialistischen Roman oder gar als kommunistische Utopie versteht [1]). Gewiß spielen wirtschaftliche

1) Hier müßte eine Auseinandersetzung mit der herrschenden Meinung, die wesentlich auf Rosenkranz und seine Schüler Gregorovius und Jung zurückgeht, folgen. Eine

Digitized by Google

Umwälzungen und die Regelung des Zusammenlebens ihre Rolle in den Wanderjahren, aber im Mittelpunkte steht durchaus der einzelne Mensch. Wie er sich unter veränderten Umständen zu verhalten hat, das ist die Hauptfrage. Der neue Typus des wanderfähigen Menschen wird uns nun zum Teil an ausgebildeten Individuen, zum Teil im Werden, in der Erziehung gezeigt. In beiden Fällen treten dieselben Grundzüge hervor: Berufstüchtigkeit, Entsagung und religiöse Ehrfurcht. Diese Gedanken sind in ihrem Zusammenhange mit dem einheitlichen Sinne des Romans darzulegen. Wir dürfen uns dabei im wesentlichen auf die Haupthandlung und die mit ihr eng verflochtene Erzählung vom nußbraunen Mädchen beschränken. Die Geschichte St. Josephs des Zweiten ist als Kontrast wichtig, die übrigen Novellen stehen mit den leitenden Gedanken in einem mehr äußerlichen Zusammenhange. Sie variieren die Themata: Wandern und Entsagung in reicher und mannigfacher Art, führen sie durch alle Stände und Lebensalter, durch Ernst und Scherz hindurch — auch gewisse Motive der Handlung, wie ungleiches Alter der Liebenden, Liebe von Vater und Sohn zu demselben Mädchen, wiederholen sich und, wenn man auf diese Anklänge und Abwandlungen achtet, erscheint die Komposition des Romans keineswegs so kunstlos und willkürlich, wie sie oft gescholten wird. Aber dieser Kranz von Arabesken verhüllt mehr den Kern der Gedanken, als daß er ihn verdeutlicht. Darum verzichtet diese Darstellung, der es auf den Kern allein ankommt, auf die an sich reizvolle Aufgabe, den Reichtum jener spielenden Beziehungen auszubreiten.

Es ist allgemein bekannt, daß Goethe in den Wanderjahren eine Zeit der Einseitigkeiten, der Berufsbildung verkündigt. Aber damit, scheint mir, ist nicht sehr viel gesagt. Handelte es sich nur um die Empfehlung beruflicher Ausbildung, so wäre sie jedenfalls für die Gegenwart überflüssig. Mit Hammerschlägen prägt uns allen die praktische Not, die Unmöglichkeit, ohne Spezialisierung etwas zu leisten oder zu erreichen, diese Mahnung von Jugend auf ein. Eine andere Frage quält uns, die erst unter Voraussetzung des Aufgehens in einem Berufe entsteht: Wie kann sich der Einseitige vor Verkümmerung bewahren, wie kann er Mensch bleiben? Und sobald wir uns Goethes Darstellung näher betrachten, sehen wir, daß auch für ihn dieses Problem im Vordergrund steht. Wer Goethes eigene Entwicklung kennt, dem muß das von vornherein wahrscheinlich sein. Der Sturm und Drang war wie aller bloßen Nützlichkeit, so auch allem Absondern feind. Goethe sagt in Dichtung und Wahrheit (12. Buch)

solche war auch eingefügt, wurde aber wegen Platzmangels auf Wunsch der Redaktion fortgelassen.

Digitized by Google

von dem Urvater dieser Bewegung, von Hamann: »Das Prinzip, auf welches die sämtlichen Aeußerungen Hamanns sich zurückführen lassen, ist dieses: Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich«. So kann auch Werther Amt und Person nicht trennen, der Dichter des Werther lernt es als Weimarischer Geheimrat. Eine kritische Absonderung von Kunst und Leben, von Kunst und Forschung gegeneinander bereitet sich bei Goethe vor, ehe er durch Schiller mit der kritischen Philosophie in Berührung kommt. Man mißverstehe dies nicht! Natürlich prägt sich Goethes ganze Eigenart auf jedem Gebiete seiner Tätigkeit aus, aber gerade weil Vereinigen im Grunde viel mehr als Absondern in seiner Natur liegt, weil er sich zur Trennung der Lebensgebiete erst erziehen muß, wird ihm hier begriffliche Klarheit zum Bedürfnis. Dazu kommt, daß er als Künstler im Gegensatze zu einer moralisch wertenden Unwelt das Eigenrecht der Kunst zu verteidigen hat. Daß die Kunst künstlerisch nicht sittlich beurteilt werde, diese Forderung trennt ihn von Herder, dem echten Jünger Hamanns. In den Lehrjahren spricht denn auch der Abbé die Notwendigkeit der Sonderung der Gebiete im Anschluß an den Genuß von Kunstwerken aus. Aber er verallgemeinert den Satz sogleich (8. Buch, 7. Kap.): »Sobald der Mensch an mannigfaltige Tätigkeit oder mannigfaltigen Genuß Anspruch macht, so muß er auch fähig sein, mannigfaltige Organe an sich gleichsam unabhängig voneinander, auszubilden. Wer Alles und Jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder genießen will, wer alles außer sich zu einer solchen Art Genuß verknüpfen will, der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen«. Hier werden also die Gegenstände gesondert, damit der Geist frei und ganz sich jedem von ihnen seiner Eigenart gemäß zuwenden könne. Noch wird Vielseitigkeit, ja Allseitigkeit, erstrebt, noch ist aber auch der bodenständige alte Adel der führende Stand, obgleich die Erschütterung des Bestehenden von Jarno gelegentlich schon angedeutet wird. Dem Edelmann alten Stiles, auch wenn er seinen Besitz in Goethes Sinne als Gemeingut betrachtet, auch wenn er im höchsten Sinne Mensch ist, nimmt man mit dem Grundbesitz die ganze materielle und ideelle Existenz. Das sah schon Rousseau. Seine berühmte Voraussage einer nahen Revolution im 3. Buch des Emile, soll es rechtfertigen, daß jeder, auch der Reiche und Vornehme, ein Handwerk lernt. Das Geschick der emigrierenden Adeligen hat Rousseaus Mahnung bestätigt. Wie Rousseau denkt auch Goethe den Beruf in erster Linie als Handwerk. Aber wenn wir dies aussprechen, dürfen wir nicht

Digitized by Google

an das Handwerk als Wirtschaftsverfassung denken, sondern müssen es als gelernte Handarbeit auffassen. Handwerklich im Sinne einer Wirtschaftsverfassung ist das Gewerbe, solange dem Arbeiter noch keine für die Gütererzeugung und den Güterabsatz erforderliche Bedingung fehlt, d. h. solange er die Verfügung über alle zur Produktion erforderlichen Sachen besitzt, und den Absatz der Produkte selbst besorgt (Sombart: Der gewerbliche Kapitalismus I. 79). Das Streben eines solchen Handwerkers ist auf standesgemäßes Auskommen und Selbständigkeit gerichtet (a. a. O. 86). Handwerker in diesem Sinne ist unter den Personen des Romans nur St. Josef der Zweite. Dies Idyll eines ganz bodenständigen Menschen, der in seinem Berufsheiligen zugleich sein Lebensvorbild findet, steht in entschiedenstem Gegensatz zu allen den unruhigen Menschen und werdenden Zuständen, die uns sonst vorgeführt werden. Im übrigen wird auf wirtschaftliche Selbständigkeit gar kein Wert gelegt, die Schweizer Hausindustrie wird dem Handwerk durchaus gleichgestellt. Daß die Wirtschaftsordnung nicht mehr handwerklich ist, beweist auch die Vervielfältigung der Uhren, die sorgsame Zeitausnützung, die für die amerikanische Kolonie geplant wird. Dagegen ist die Arbeitsart wesentlich noch handwerklich gedacht; das eindringende Maschinenwesen wird von Goethe, wie von seinem Lenardo, mit geringerer Gunst betrachtet, als die unmittelbare Handarbeit, »wo wir Kraft und Gefühl in Verbindung ausüben« (III, 3, W. I, 25, 1, 106). Auch die innige Verbindung von Kunst und Handwerk gehört hierher (vgl. z. B. III, 12, W. I, 25, 1, 220).

Die Voranstellung handwerklicher Tätigkeit erleichtert unzweifelhaft das Problem der Menschlichkeit des Berufsmenschen, beseitigt es aber nicht. Da Goethe zudem eine recht weitgehende Spezialisierung (besondere Pferdezüchter, Rechner usw.) voraussetzt, und da der Ersatz der Handarbeit durch die Maschine doch schon in seinen Gesichtskreis getreten ist, so müssen wir erwarten, daß der Roman sich mit der Frage der Menschlichkeit des Berufsmenschen beschäftigt. In der Tat tritt sie schon in dem entscheidenden Gespräche zwischen Wilhelm und Jarno (I, 4) hervor. Wilhelm verteidigt hier schüchtern eine vielseitige Ausbildung, während Jarno, der schroffste Vertreter der Einseitigkeit, seine Meinung in die Sätze zusammenfaßt: »Sich auf ein Handwerk zu beschränken ist das beste. Für den geringsten Kopf wird es immer ein Handwerk, für den besseren eine Kunst, und der beste, wenn er e i n s tut, tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, in dem einen, was er recht tut, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird«. Nur wenn einer den für ihn passenden Beruf wählt, kann er hoffen, daß ihm sein Handwerk mehr als

Digitized by Google

bloßes Handwerk werde. Ganz deutlich lenkt der Dichter die Berufswahl seiner Personen in diesem Sinne, er berücksichtigt dabei nicht nur, wie selbstverständlich, die besonderen Fähigkeiten, sondern knüpft auch mit Vorliebe an Erlebnisse an, deren Eindruck nachklingt. So wird Wilhelm beeinflußt durch die Erinnerung an fremde und eigene Unfälle und durch das wundärztliche Besteck, das mit dem ersten Anblick seiner geliebten Natalie für ihn eng verbunden ist, so will Felix Stallmeister werden und schreiben lernen, um sich dem Mädchen, das auf sein jugendliches Gemüt den entscheidenden Eindruck gemacht hat, als Reiter und durch Briefe zu nähern. Der Beruf wird innig mit der gesamten Persönlichkeit, mit der angeborenen wie mit der erworbenen, verbunden; denn je mehr einer, was er tut, mit voller Liebe umfängt, um so eher kann er darin das Bild alles dessen sehen, was recht getan wird. Menschlich steht der Berufsmensch am freiesten da, wenn er sein Tun nicht als Zwang, sondern als spielende Kraftübung empfindet. Darum sagt einmal ein eifriger Landwirt von sich selbst (I, 11): »Glücklich ist der, dem sein Geschäft auch zur Puppe wird, der mit demselbigen zuletzt noch spielt und sich an dem ergötzt, was ihm sein Zustand zur Pflicht macht«.

In gebundenen Zuständen ist der Beruf angeboren, er erbt sich fort; nach Auflösung der festen Bindungen wird er gewählt. Oft erfolgt diese Wahl erst nach mancherlei Irrungen und Umwegen, die Erziehung versucht planmäßig herbeizuführen, was sonst dem Glück überlassen bleibt. Darauf ist die Ausbildung der Knaben in der pädagogischen Provinz gerichtet. Erste und wichtigste Sorge ist hier die Erkenntnis des für jeden geeigneten Berufes. Jeder Zögling wird nacheinander verschieden beschäftigt, damit seine Erzieher und er selbst das für ihn Geeignete entdecken. Da ferner auch die Eigenart des Charakters bei der Berufswahl mitzusprechen hat, so darf die sonst sehr betonte Disziplin nicht zu einer Verdeckung der besonderen Sinnesart führen. Den Knaben ist in der Wahl der Kleidung eine gewisse Freiheit gelassen. Aus der Art, in der sie diese benutzen, erkennen die Erzieher, wie Goethe geistreich ausführt, den Grad von Selbständigkeit oder Abhängigkeit, die Neigung zum Hervortreten oder zu stiller Zurückgezogenheit und manches andere.

Die Wahl des rechten Berufes führt sicher zu höherer Berufstüchtigkeit und zu größerer Zufriedenheit. Sie kann aber zugleich, wie man das an Virtuosen aller Art zuweilen sieht, eine fast monströse Ausbildung einer Seite des Menschen auf Kosten aller andern herbeiführen. Als Mittel hiergegen erscheint im Wanderbunde die freie Geselligkeit, die alle Glieder, gewöhnliche Arbeiter, geschulte Handwerker und geistige Leiter miteinander verbindet. Dadurch bleibt

Digitized by Google

die Berührung mit dem was andere tun erhalten, jeder sieht die Ergänzung seiner Enge und, wer zu den besten gehört, kann, wie Jarno sagt, dazu gelangen, sein Tun nicht als das Wertvollste in der Welt, sondern stolz bescheiden als Bild von allem, was recht getan wird, anzusehen. In der pädagogischen Provinz wird jeder außer in seinem Berufe noch zu einer anderen Fertigkeit ausgebildet. Dadurch sollen sonst vernachlässigte Seiten seiner Menschheit entwickelt werden, zugleich aber soll er eine Tüchtigkeit gewinnen, die doch auch der Berufsarbeit zugute kommt. So werden in dem etwas wunderlichen Beispiele, das Goethe vorführt, die Pferdezüchter zugleich Sprachkundige, damit ihr Geist nicht verrohe, und weil sie beim Pferdemarkt fremder Sprachen bedürfen. Die Art der Berufsausbildung ist im wesentlichen nach dem Vorbild handwerklicher Lehre praktisch und empirisch gedacht. Heute zwingt uns der rasche Wechsel in Technik und Wirtschaft dazu, den Menschen so auszubilden, daß er sich leicht auch einer ihm fremden Tätigkeit anpasse. Diese mehr formale Erziehung zur Beweglichkeit fehlt bei Goethe, ebenso wie das Rechnen mit seiner Strenge und Freiheit bei ihm nur Virtuosität, nicht Bildungsmittel ist. Geadelt und von Schwere befreit wird die Arbeit der Knaben und Jünglinge durch Gesang, der sie stets begleitet und ihr etwas von der Leichtigkeit rhythmischen Spieles verleiht. Niemand wird behaupten dürfen, daß Goethes Vorschläge das Problem wirklich lösen, zugleich zum Berufsmenschen und zur Humanität zu erziehen; aber als Symbole der möglichen Lösungen und als Anregungen zum Weiterdenken bleiben sie wertvoll.

Bei alledem liegt für jeden und zwar umsomehr, je reicher seine Gaben sind, in der Unterordnung aller Fähigkeiten unter einen besonderen Zweck ein schwerer Verzicht. Wo der Beruf ererbt ist, wo die Wahl fehlt, da kommt dieser Verzicht dem Einzelnen kaum zum Bewußtsein; aber der losgelöste Mensch mit seinem starken Streben nach Freiheit fühlt schmerzlich den Zwang, so vieles was in ihm angelegt ist, zu Gunsten des Einen zu unterdrücken. So hängt es zusammen, daß die Mitglieder des Wanderbundes *zugleich Berufsmenschen und Entsagende* sind. Aber die Entsagung beschränkt sich nicht auf die Sphäre des Berufes, vielmehr mußten alle Hauptpersonen ganz oder zeitweise auf ein leidenschaftlich begehrtes Glück Verzicht leisten, ehe sie würdig erschienen, dem Wanderbund anzugehören, der zugleich ein Bund der Entsagenden ist. Auch dies versteht man am besten aus Goethes eigener Entwicklung. Der junge Goethe forderte mit Faust vom Himmel die schönsten Sterne und von der Erde jede höchste Lust. Dieses grenzenlose Wollen mußte auf das härteste mit den Schranken zusammenstoßen, die die Welt

Digitized by Google

überall der Erfüllung unserer Wünsche entgegensetzt. Die Notwendigkeit zu entbehren, ist ein Fluch; so empfindet sie Faust in der Vertragsszene mit Mephisto, die zwar erst 1801 aber durchaus in bewußter Erneuerung jugendlicher Stimmungen geschrieben wurde. In Weimar, als Mentor Karl Augusts, lernt Goethe, daß Entbehrung die Vorbedingung der Herrschaft ist; er hat diese Erkenntnis in dem Gedichte »Ilmenau« ausgesprochen. Aber noch bleibt es ein Opfer, noch erhebt sich die »Entbehrung« nicht zur Entsagung, durch die erst der Mensch eine sittliche Persönlichkeit wird. So faßt sie einer der Sprüche, die der ersten Auflage der Wanderjahre voranstehen:

»Prüft das Geschick dich, weiß es wohl warum;
Es wünschte dich enthaltsam! folge stumm«.

Es gilt nun, den Zusammenhang von Wanderfähigkeit und Entsagung deutlich auszusprechen. Während der Seßhafte die Bedingungen seiner Tätigkeit und die Beschränkungen seiner Leidenschaften gleichsam vorfindet, scheint der losgelöste Mensch hier freie Wahl und unbeschränkte Fähigkeit des Auslebens zu haben. In Wahrheit ist für ihn bewußte Beschränkung und Entsagung weit notwendiger als für den Bodenständigen. Jenem nämlich treten die Schranken seines Willens als bestehende unverrückbare Einrichtungen gegenüber, er kommt kaum auf den Gedanken, sich gegen sie aufzulehnen, während dieser erst lernen muß, daß auch seine Wirksamkeit an die Bedingung des Entsagens geknüpft ist. Natürlich würden wir den Dichter ganz falsch verstehen, wenn wir die Entsagung als tatenlose Ergebung auffaßten. Vielmehr ist sie die Bedingung erfolgreicher Tätigkeit. Auch hier können wir die Sprüche heranziehen, die Goethe der I. Ausgabe vorangeschickt hat. Wir finden unter ihnen das bekannte Wort:

»Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann,
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann«.

Die Forderungen der Tätigkeit und der Entsagung hängen aufs innigste zusammen. Alle Tätigkeit ist notwendig bedingt, ist auf ein Ziel gerichtet, dessen Erreichung niemals allein von dem freien Willen des Tätigen abhängt. Jede Wirksamkeit wirkt auf einen widerstehenden Stoff, dessen Eigentümlichkeiten man kennen, berücksichtigen und schonen muß. Der Mensch ist nicht nur gezwungen, vielem zu entsagen, um eines zu tun; auch die Art, wie er dies eine durchführt, ist eine fortwährende Verzichtleistung auf seinen unbedingten Willen. Er hat ja die Welt nicht zu machen, sondern in der vorhandenen zu wirken. Nicht ohne Absicht steht vor der I. Ausgabe zwischen den uns schon bekannten Mahnungen zu Entsagung und Tätigkeit eine dritte:

Digitized by Google

»Was machst du an der Welt, sie ist schon gemacht,
Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht.
Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise,
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise:
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,
Sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht«.

Der wanderfähige Mensch muß berufliche Tüchtigkeit, rege freiwillige Tätigkeit und bewußte Entsagung in sich vereinen. Wir dürfen dabei das Wort »wandern« füglich zugleich in übertragenem, symbolischem Sinne verstehen. Erst dann wird seine volle Bedeutung für uns klar. Ob heute die Menschen mehr als einst ihren Aufenthalt ändern, brauchen wir nicht zu untersuchen. Jedenfalls wächst ständig die Zahl derer, die in übertragenem Sinne losgelöst vom Heimatboden sind. Wir suchen unsern Lebenszweck, unsere Ueberzeugungen, unsere Sittlichkeit; wir geben uns nicht mit dem Angeborenen und Anerzogenen zufrieden. Die Vereinigung von innerlicher sittlicher Festigkeit mit der zum Suchen nötigen Beweglichkeit des Geistes ist schwierig. Die meisten müssen sie sich wie Wilhelm durch Irrtümer und Umwege erwerben, wenn nicht eine auf dieses Ziel gerichtete Erziehung ihnen den Weg kürzen hilft. Es ist aber echt dichterisch, das Ziel bewußter und unbewußter Arbeit zugleich in der harmonischen Form einer Naturanlage vorzuführen. Wer die mehrfach hervorgehobenen Züge in sich natürlich eint, der ist gleichsam der geborene Führer der Wandernden. Goethe hat das seiner Gewohnheit gemäß nicht begrifflich ausgesprochen, wohl aber in der Person Lenardos dargestellt. Lenardo ist unter den neuen Figuren der Wanderjahre gewiß die wichtigste, überall wird er gern als Führer anerkannt, wie von selbst fällt ihm die Aufgabe zu, den Ausziehenden die Abschiedsrede zu halten. Zwei Züge nun hebt Goethe an seinem Charakter hervor: Drang nach selbstschöpferischem Wirken und ein fast überfeines sittliches Zartgefühl. Lenardo sagt von sich selbst (I., 11. W. 24, 217): »Sie ermutigen mich zu gestehen, daß ich eigentlich auf nichts gerne wirken mag, als auf das, was ich selbst geschaffen habe. Niemals mocht' ich einen Diener, den ich nicht vom Knaben heraufgebildet, kein Pferd, das ich nicht selbst zugeritten.« Daher auch seine Hinneigung zu uranfänglichen Zuständen, zur Auswanderung nach Amerika. Eng zusammen damit hängt die Vorliebe für alles Technische, die Makarie, die Seelenkennerin, an ihm hervorhebt, und die wir aus seiner ausführlichen Schilderung der hausgewerblichen Spinner und Weber kennen lernen. »Hieraus möchte man schließen«, so fährt Makarie in der Schilderung ihres Neffen fort, »daß er ein trockener unteilnehmender, in Aeußerlichkeiten befangener

Digitized by Google

Mensch sei und bleibe; auch war er im Gespräch zum Eingreifen an allgemeinen sittlichen Betrachtungen nicht aufgelegt, aber er besaß im Stillen und Geheimen einen wunderbar feinen praktischen Takt des Guten und Bösen, des Löblichen und Unlöblichen, daß ich ihn weder gegen Aeltere noch Jüngere, weder gegen Obere noch Untere jemals habe fehlen sehen«. (I. 10. W. 24, 194.) Diese Gewissenhaftigkeit steigerte sich bis zu grillenhafter Schwäche, und so finden wir ihn in einen Konflikt verwickelt, der aus überzartem Gewissen entstanden ist. Er hat der Tochter eines von seinem Oheim Schulden halber vertriebenen Pächters seine Fürsprache zugesagt, hat dieses übereilte Versprechen nicht zu halten vermocht und kann nun keine Ruhe finden, ehe er über das Schicksal jenes Mädchens Gewißheit erlangt. Aus dieser Konzentration seiner Gedanken entwickelt sich, als er die Gesuchte endlich wiedersieht, seine Liebe.

Es ist stets eine Erhöhung des Menschen, wenn das von ihm Geforderte nicht erst nach schwerem Kampfe sich durchsetzt, sondern frei aus seinem Wesen hervorgeht. Selten nur ist eine solche freie Sittlichkeit ein Geschenk der Natur, meist muß sie erworben werden, und dieser Erwerbung arbeitet der Erzieher vor. Wir haben gesehen, wie in der pädagogischen Provinz die Einseitigkeit der Berufsbildung durch Ausbildung einer möglichst verschiedenen zweiten Fertigkeit ergänzt und ihre Starrheit durch ein musikalisches Element gleichsam verflüssigt wird. Aber die höchste menschliche Vollendung sucht man auf einem anderen Wege den Zöglingen zu geben. »Wohlgeborene gesunde Kinder« sagen die Vorsteher zu Wilhelm »bringen viel mit; die Natur hat jedem alles gegeben, was er für Zeit und Dauer nötig hätte, dieses zu entwickeln ist unsere Pflicht, öfters entwickelt sichs besser von selbst. Aber eins bringt niemand mit auf die Welt, und doch ist es das, worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei. Könnt ihr es selbst finden, so sprecht es aus«. Wilhelm muß auf diese Frage die Antwort schuldig bleiben, und so rufen jene ihm zu: »Ehrfurcht« und fahren fort: »Allen fehlt sie, vielleicht euch selbst«. (II, 1. W. 24, 239 f.) In der Ehrfurcht sieht Goethe den Kern aller echten Religion. Wohl geben die Vorsteher der pädagogischen Provinz zu, daß die ältesten religiösen Vorstellungen nur der Furcht vor übermächtigen Naturerscheinungen ihren Ursprung verdanken. Aber in der Furcht liegt kein Heil. Auch das berechtigte Bestreben, durch Gewalt oder List alles Feindliche zu besiegen, kann nie zum Ziele führen, denn die menschlichen Kräfte sind begrenzt. Der Aberglauben war oft der Tribut, den gewaltige Tatmenschen der Furcht zollten, die Angst vor Infektionen, die vielfach zu lächerlichen ja zu unmenschlichen Aus-

Digitized by Google

schreitungen führt, ist das Weihgeschenk des wissenschaftlich gerüsteten Modernen im Tempel des uralten Götzen. Es gibt nur ein Mittel, diesen Götzendienst zu überwinden: Man muß verehren lernen, wovon man abhängig ist. Aber wie kann man das Unbekannte verehren? Indem man es nach Art ehrwürdiger menschlicher Autoritäten vorstellt. Goethe, dessen starkes religiöses Gefühl ursprünglich Naturfrömmigkeit war und an der geahnten Einheit alles Wirklichen hing, ohne zwischen den Arten und Stufen des Seienden einen Unterschied zu machen, hat später den innigen Zusammenhang zwischen der Gottheit und den Werten, deren Erreichung unser Streben gilt, erkannt und ausgesprochen:

»Im Innern ist ein Universum auf auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja, seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erde übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt«.

Ist aber der gesellige Zustand des Menschen, wie er sein soll, ist der Gehorsam freudig und freiwillig, so müssen die Befehlenden zugleich die Vertreter der höchsten Werte sein. Dadurch entsteht eine eigentümliche Wechselwirkung. Der Mensch vermag sein Verhältnis zum All, zur Gottheit nur mit Gefühlen zu erfassen, die von menschlichen Verhältnissen hergenommen sind. Gott ist der Herr, der Volksführer, der Gesetzgeber, der strafende Richter, der liebende Vater. Aber umgekehrt werden dann alle diese menschlichen Verhältnisse erst durch ihre religiösen Gegenbilder geadelt. Wo bloße Furcht den Knecht zur Unterwerfung zwingt, da gibt es nur entweder eine knechtische oder eine dem menschlichen Gemeinschaftsleben abgewandte Religion. Nur wo Ehrfurcht den Gehorsam adelt, kann das soziale Leben selbst im höheren Sinne religiös geweiht sein. Auch diesen Zusammenhang hat Goethe nicht abstrakt ausgeführt, sondern in einem eindrucksvollen Bilde dargestellt. Er läßt die Ehrfurcht als Erziehungsmittel zugleich das Leben des Alltags durchdringen und den Inhalt der religiösen Feier bilden. Als Wilhelm in die pädagogische Provinz eintritt, fallen ihm seltsame Gebärden auf, die als Gruß für den vorbeireitenden Vorgesetzten dienen: »Die Jüngsten legten die Arme kreuzweis über die Brust und blickten fröhlich gen Himmel, die Mittlern hielten die Arme auf den Rücken und schauten lächelnd zur Erde, die Dritten standen strack und mutig; die Arme niedergesenkt, wendeten sie den Kopf nach der rechten Seite und stellten sich in die Reihe anstatt daß jene vereinzelt blieben, wo man sie traf«. (II, I, W. 24, 232.) Diese 3 Grüße, so wird Wil-

Digitized by Google

helm später von den Obern belehrt, entsprechen den drei Arten der Ehrfurcht. Das erste ist, Ehrfurcht zu empfinden vor dem, was über uns ist, den Gott im Himmel anzuerkennen und froh zu verehren. Dem Kinde ist die Gottheit ein außer ihm stehendes, höheres Wesen, ein erhabeneres Abbild dessen, was es in Eltern und Lehrern liebt und achtet. Leicht und natürlich scheint es, den Wohltäter zu ehren, dem Spender des Guten zu danken. Aber ungebärdig stellt sich das Kind, wo es sich verletzt fühlt oder Schmerzen erdulden muß. Auch in diesem feindlichen Zusammenstoße mit dem Irdischen, auf das wir angewiesen sind, und das uns doch überall leiden macht, eine höhere Macht zu verehren, ist das zweite, was gelernt werden muß. Wir sollen den törichten Zorn gegen das Unvermeidliche ablegen und sogar die schmerzlichste Abhängigkeit als Folge einer verehrungswürdigen Ordnung empfinden. Aber nicht zu lange darf der Zögling bei der Ehrfurcht vor dem, was unter ihm ist, festgehalten werden, damit sich nicht eine falsche Demutsgebärde bei ihm angewöhne. Bald soll er erkennen, daß die Vereinigung mit seinesgleichen ihn gegen Gefahren schützt, denen er allein wehrlos gegenüber stünde. Er hat Ehrfurcht zu lernen vor dem was ihm gleich ist; im Kameraden soll er den hilfreichen Genossen und die freie Persönlichkeit ehren.

Es ist ein fein erdachtes Symbol, im Gruße, dem Zeichen der Ehrerbietung auszudrücken, was der Zögling verehren gelernt, d. h. welche Stufe sittlicher Ausbildung er erreicht hat; gesteigert wird diese Bedeutung für den Schüler dadurch, daß ihm dieselben Arten der Ehrfurcht als Stufen der Religion vorgeführt werden. Die besondere religiöse Unterweisung schließt sich durchaus an das übliche christliche Schema an, das aber umgedeutet wird; sie findet in Heiligtümern statt, die mit Bildern geziert sind. Da Religionen, die sich auf Furcht gründen, nicht geduldet werden, so wird in dem ersten Raume die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, als »die erste glückliche Ablösung von einer niederen Furcht« überliefert. Alle heidnischen Völkerreligionen, sofern sie wirklich höheres religiöses Leben enthalten, stehen auf dieser Stufe. Die Mächte, von denen das Geschick des Einzelnen abhängig ist, werden hier zugleich als die gerecht waltenden Herrscher seines Volkes gedacht. Darum nennt Goethe diese Religionen auch die ethnischen. Als Vertreter dieser Gruppe wählt er das Judentum, wegen der Dauer und Zähigkeit des jüdischen Volkes. Abweichend von der Reihenfolge der Grüße, wird dann die zweite Stufe durch die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, gebildet. Goethe nennt diese Religion die philosophische: »Denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen und nur in diesem Mittelzustand ver-

Digitized by Google

dient er den Namen des Weisen«. (II, 1, W. 24, 243.) Diese Religion lehrt Christus, so lange er auf der Erde wandelt durch Wunder und Gleichnisse. Wunder erheben das Alltägliche, sie machen »das Gemeine außerordentlich«. Es ist nichts gemeiner und gewöhnlicher als Essen und Trinken, außerordentlich dagegen, einen Trank zu veredeln, eine Speise zu vervielfältigen, daß sie für eine Unzahl hinreiche. Umgekehrt setzt das Gleichnis, die Parabel, uns alles Höchste gleich, sie macht »das Außerordentliche gemein«. Die höchsten sittlichen Begriffe verkörpern sich in einem faßlichen Bilde, sodaß wir sie uns zueignen und mit ihnen wie mit unseresgleichen umgehen können. »Hier ist die lebendige Lehre ausgesprochen, die Lehre, die keinen Streit erregt; es ist keine Meinung über das, was Recht oder Unrecht ist; es ist das Rechte oder Unrechte, unwidersprechlich selbst«. (II, 2, W. 1, 24, 251 f.) Mit dem letzten Abendmahle schließt die Reihe der Bilder aus Christi Leben; als Wilhelm sie betrachtet hat, wird er wieder an den Anfang zurückgeführt. Denn die dritte Religion, die des Schmerzes, in der Leidensgeschichte Christi verkörpert, ist in einem verschlossenen Teile des Heiligtumes dargestellt. Dies Allerheiligste wird nur einmal im Jahre für die geöffnet, die nach beendeter Erziehung ins Leben entlassen werden sollen. Es ist bekannt, daß Goethe einen Widerwillen gegen Kruzifixe an Landstraßen hatte; aber es wird oft nicht genügend hervorgehoben, daß diese Abneigung neben ästhetischen auch religiösen Gründen entsprang. Die Darstellung des höchsten Schmerzes soll sich zurückziehen — in eine Krypte der neuen Menschheitskirche, wie aus verwandter Gesinnung heraus Konrad Ferdinand Meyer fordert — zugänglich dem, der sie sucht, aber nicht durch Oeffentlichkeit gemein gemacht.

Die verschiedene Anordnung der Grüße und der Religionen hat Goethe nicht erklärt, doch können wir wagen, sie in seinem Sinne zu deuten. Innerhalb des irdischen Lebens bedeutet Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, nur den ruhigen Entschluß, das Widrige als Schickung hinzunehmen. Das muß schon das Kind lernen; aber der Jüngling soll diese Stufe überwinden, um auch feindliche Geschicke soweit möglich durch Zusammenwirken mit seinesgleichen zu bekämpfen. Daß das Leiden nicht nur hinzunehmende Not, sondern zugleich Bedingung der höchsten Vollendung ist, kann erst auf der letzten Stufe sittlicher Ausbildung geahnt werden. Ertrage geduldig die Schmerzen, die das Irdische mit sich bringt, ehre auch in ihnen den Zusammenhang der Welt: Das ist die Lehre des zweiten Grußes an das verletzte Kind. Nur im willig ertragenen Leide, nur in den Qualen des Todes erreicht die Menschheit ihre Heiligung und

Digitized by Google

Vollendung — diesen höchsten Trost hält die Religion des Schmerzes für die leidenden Erwachsenen bereit.

Aus der Vereinigung dieser drei Ehrfurchten entspringt erst die wahre Religion, die höchste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst. Von ihr sagen die Oberen der pädagogischen Provinz, daß durch sie »der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden«. (II, 1, W. 24, 244.) Aehnlich erklärt Lenardo in der Abschiedsrede den letzten Grundsatz des Wanderbundes. »Schließlich halten wir's für Pflicht, die Sittlichkeit ohne Pedanterei und Strenge zu üben und zu fördern, wie es die Ehrfurcht von uns selbst verlangt, welche aus den drei Ehrfurchten entsprießt, zu denen wir uns sämtlich bekennen«. (III, 9, W. 25, 1, 190.) Auch hier müssen wir auszuführen versuchen, was Goethe nur ahnen läßt. Der Mensch trifft in sich alle die Hindernisse wieder an, die ihm das Irdische bereitet, Krankheiten des Leibes und der Seele, Gebundenheit an das gemeine Bedürfnis. Auch das Höchste, was er kennt, bildet ja zunächst den Leitstern seines inneren Universums, und indem er sich selbst prüft, seiner eigenen Vergangenheit sich gegenüberstellt, wird er sich zum Genossen. Alle Stufen findet er so in sich selbst vereint; vermag er sie alle mit Ehrfurcht zu betrachten und in ein richtiges Verhältnis zu einander zu setzen, so wird er sich selbst ehrwürdig, — aber nicht durch seine zufälligen Eigenschaften und Leistungen, durch die er etwa einen Vorsprung vor anderen erreicht, sondern durch sein tiefstes menschliches Wesen. Darum ist diese Ehrfurcht vor sich selbst frei von Dünkel und Selbstheit.

Die Ehrfurcht vor sich selbst als vor dem Inbegriffe alles dessen, dem wir Ehrfurcht schulden, ist eine neue, kritisch gereinigte und ethisch gesteigerte Form der alten Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos. Es ist daher bemerkenswert, daß Goethe auch diesen Lieblingsgedanken seiner Jugend in den Wanderjahren ausdrücklich wieder aufnimmt. Mit der Natur sich als Einheit zu fühlen, sie liebend zu verstehen, das war Fausts und Werthers höchste Seligkeit. Aber nur in seltenen und flüchtigen Augenblicken wurde sie ihnen zuteil. Die Gleichgültigkeit der Natur gegen ihre Gebilde zeigt immer wieder den Abgrund zwischen den Gefühlen des sehnsüchtigen Menschen und der fremden Welt. So sieht Werther schließlich mit Grauen in der einst so geliebten Natur nur noch ein furchtbares zerstörendes Ungeheuer, so ist Fausts Verhältnis zur Natur ein ruheloser Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung. Der Natur-

Digitized by Google

forscher Goethe hoffte später, erkennend den Abgrund zu überbrücken, der sich vor dem Gefühl des Dichters immer wieder aufgetan hatte. Aber schon die Verschiedenheit der Meinungen mußte ihn darauf hinweisen, daß auch hier der Mensch nicht über sich selbst hinauskommt. Die kritische Gesinnung, die sich so vorbereitete, wurde dann mächtig angeregt, als Schiller in der berühmten ersten Unterredung von der Urpflanze sagte: »Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee«. Mehr und mehr drang bei Goethe die kritische Einsicht durch, daß wir im Erkennen keine fest gegebene Welt ergreifen, sondern sie nach den notwendigen Forderungen unseres Geistes formen[1]). Die Einheit von Mensch und Natur, die Erfassung der Welt als eines organischen Ganzen bleibt ihm durchaus das Höchste, wird aber aus einem erreichbaren Ziele zu einer Idee im kritischen Sinne des Wortes d. h. zu einer notwendig gestellten und ebenso notwendig unlöslichen Aufgabe. So gelangt er nicht etwa zur Skepsis, wohl aber zu einer fromm resignierten Stimmung dem Unerforschlichen gegenüber bei rastloser Arbeit an den zugänglichen Problemen. In den Wanderjahren nun hat Goethe seinem alten Lieblingsgedanken, der Einheit des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, in Makarien Gestalt gegeben. Sie ist ein zartes, höchst geläutertes Wesen, der geistige Mittelpunkt eines weiten menschlichen Kreises, dem sie in moralischen Nöten sicheren Rat und treue Hilfe gewährt. Dabei aber hat sie einen eigentümlichen Zusammenhang mit den Bewegungen des Sonnensystems. Sie lebt neben ihrem tellurischen ein kosmisches Leben. Und wie Makariens überirdische Seele mit den himmlischen Bewegungen harmonisch eingestimmt ist, so entdeckt das derbere Ahnungsvermögen eines Metallfühlers bäuerlicher Herkunft im Interesse des Bergmanns Jarno die wertvollen Adern in den Tiefen der Mutter Erde. Das klingt ganz okkultistisch; aber Goethe hat dafür gesorgt, daß die Männer der Geheimwissenschaften seinen hellen Geist nicht in ihr dämmerig trübes Bereich hineinziehen dürfen. Er bezeichnet Makariens Verhältnis zum Sonnensystem als »ätherische Dichtung« (II, 15, W. 25. 1, 284, 19). Was mit dieser Andeutung gemeint ist, erläutert eine Reflexion, die zuerst im Zusammenhange mit der vollständigen Ausgabe der Wanderjahre veröffentlicht wurde. Als nämlich damals beim Drucke sich herausstellte, daß der zweite und dritte Band zu kurz ausfielen, fügte Goethe eine Anzahl Sprüche aus seinem Vorrate ein, die er von Eckermann auswählen ließ. Auf Goethes Wunsch und mit vollem Recht wurden diese Beigaben nach seinem Tode aus dem äußerlichen Zusammenhange befreit; trotzdem

1) Vgl.: K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe. Leipzig 1907 und meinen Aufsatz: Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Kantstudien X, 38. 1905.

Digitized by Google

erfolgte die Auswahl mit einer gewissen Rücksicht auf den Gehalt des Romans. Und so darf man wohl einige von den »Betrachtungen im Sinnne der Wanderer« zur Erklärung mit heranziehen. Eine unter diesen Betrachtungen klingt nun, als sei sie auf die Geschichte Makariens geprägt: »Weder Mythologie noch Legenden sind in der Wissenschaft zu dulden. Lasse man diese den Poeten, die berufen sind, sie zu Nutz und Freude der Welt zu behandeln. Der wissenschaftliche Mann beschränke sich auf die nächste klarste Gegenwart. Wollte derselbe jedoch gelegentlich als Rhetor auftreten, so sei ihm jenes auch nicht verwehrt«. Dazu stimmt aufs beste eine Aeußerung in dem Romane selbst. Jarno und der Astronom, der Makariens Erlebnisse mit den Bewegungen der Gestirne verglichen hatte, nahmen sich vor, ihre Erfahrungen mitzuteilen, »weil derjenige, der sie als einem Roman wohl ziemende Märchen belächeln könnte, sie doch immer als ein Gleichnis des Wünschenswertesten betrachten dürfe«. Was ist dieses Wünschenswerteste? Man kann es ethisch verstehen als vollendete Ordnung der kleinen Welt, des Menschen, die sich um das Gewissen bewegt wie das Planetensystem um die Sonne. So empfindet Wilhelm, als er bei seinem ersten Besuch Makariens vom Observatorium aus den Sternenhimmel mit gesammelten Sinnen betrachtet: »Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem innersten Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?« [1]) Diese ethische Harmonie gibt aber zugleich eine Ahnung kosmischer Harmonien. Das Wünschenswerteste, so dürfen wir Goethes Wort erklären, ist die geordnete Einheit des Mikrokosmos, die zugleich seine Einheit mit dem Makrokosmus ausdrückt; aber dieses Wünschenswerteste ist uns nur in der Form religiöser Ahnung zugänglich. Religion ist immer die Vollendung des irdisch Unvollendbaren. Für eine besondere Form der Religion aber ist kennzeichnend, auf welchem Wege oder auf welchen Wegen der Mensch sich zu dem Unerreichlichen in ein Verhältnis zu setzen versucht. In der Jugend war für Goethe das Sicheinsfühlen mit der Natur, das Naturgefühl, der wichtigste Weg gewesen, später war die Naturerkenntnis an dessen Stelle getreten, der Greis aber sah in sittlichen Verhältnissen, in der vollendeten Ehrfurcht, das echte religiöse Gefühl und zugleich den Weg zur geahnten Einheit mit dem Makrokosmos.

1) Vgl. auch J. Schubert: Die philosophischen Grundgedanken in Goethes Wilhelm Meister. Leipzig 1896. S. 150.

Digitized by Google

Besteht nun zwischen diesen Gedanken über Religion und religiöse Erziehung und dem neuen Typus des wanderfähigen Menschen eine engere Beziehung? Bisher haben wir nur gesehen, daß für ihn bewußte Sittlichkeit und Religion fast noch dringenderes Bedürfnis ist als für den Bodenständigen. Diese Verbindung bliebe äußerlich, da sie die Eigenart von Goethes Religion, wie sie in den Wanderjahren niedergelegt ist, unberührt ließe. Indessen hat uns Goethe selbst den tieferen Zusammenhang angedeutet, und diese Andeutungen sind nur deshalb bisher kaum beachtet worden, weil sie nicht in ausdrücklich formulierten Sätzen gegeben, sondern in die Handlung eingeflochten sind. Wir kennen aber bereits Goethes Art, die Verknüpfung der Gedanken nicht direkt, sondern durch Nebeneinanderstellung oder durch Vereinigung mehrerer Züge in einer Person kundzutun. Lenardo verkörpert den wanderfähigen Menschen. Er hat, wie wir sahen, von Natur die Neigung zur Technik und Selbständigkeit und zugleich die peinliche Gewissenhaftigkeit mitbekommen, die die andern sich erst erwerben müssen. In der Geliebten Lenardos ist der religiöse Kampf der neuen Generation und seine Lösung dargestellt. Sie findet mit ihrem Vater, einem pietistisch-frommen Pächter, den Lenardos Oheim seiner Untüchtigkeit wegen vertrieben hat, bei gleichgesinnten hausindustriellen Webern des Gebirges Aufnahme. Mit dem Sohne jener Familie verlobt sie sich; und in diesem glücklichen Zustand trifft Wilhelm sie an, als er in Lenardos Auftrag sie sucht. Da sie gebunden ist, will er zur Vermeidung innerer Kämpfe den Freund von ihr fernhalten und gibt nur eine ganz allgemeine Schilderung ihrer Lebensart: »Häuslicher Zustand, auf Frömmigkeit gegründet, durch Fleiß und Ordnung belebt und erhalten, nicht zu eng, nicht zu weit, im glücklichsten Verhältnis der Pflichten[1]) zu den Fähigkeiten und Kräften« (II, 6, W. 24, 350). Ein Duplikat dieses Briefes hat Wilhelm an den Abbé geschickt, der darauf antwortet: »Wir wollen der Hausfrömmigkeit das gebührende Lob nicht entziehen: Auf ihr gründet sich die Sicherheit des Einzelnen, worauf zuletzt denn auch die Festigkeit und Würde des Ganzen beruhen mag; aber sie reicht nicht mehr hin, wir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsere redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen, und nicht nur unsere Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen«.

Diese allgemeinen Bemerkungen des Abbé treffen nun vollkommen auf das Innere jenes Mädchens selbst zu. Wilhelm hat in seinen absichtlich allgemein gehaltenen Worten nur ihre Umgebung, nicht

1) »der Pflichten« fehlt in den älteren Texten. Joseph hat es in W. aus Goethes skizzenhaften Aufzeichnungen eingefügt. vgl. W. 25, 2, 106.

Digitized by Google

sie selbst, richtig geschildert. Auch bei diesen Stillen im Lande beginnt sich das junge Geschlecht von dem überlieferten Glauben loszulösen. Der Sohn jener Familie, der Verlobte des Mädchens, hatte ihr entdeckt, daß ihm die Frömmigkeit seiner Eltern nicht mehr genüge. Er las heimlich Bücher, »von der Art, die dem Geiste eine allgemeinere freiere Richtung geben«, und da er bei seiner Geliebten den gleichen Trieb bemerkte, teilte er ihr mit, was ihn so innig beschäftigte. So wurden sie ein ganz wunderliches Paar, »welches auf einsamen Spaziergängen sich nur von solchen Grundsätzen unterhielt, welche den Menschen selbständig machen, und dessen wahrhaftes Neigungsverhältnis nur darin zu bestehen schien, einander wechselseitig in solchen Gesinnungen zu bestärken, wodurch die Menschen sonst voneinander völlig entfernt werden« (III, 13, W. 25, 1, 236). So kamen beide in einen entschiedenen inneren Gegensatz zu dem herrnhutischen Wesen, das sie doch äußerlich mitzumachen genötigt waren. In dieser Lage fand sie Wilhelm, der seine religiösen Gesinnungen eben im Verkehr mit den Oberen der pädagogischen Provinz geklärt und gefestigt hatte. Er ließ die beiden, denen die religiösen Ausdrücke trivial geworden und zugleich der Kern der Religion entfallen war, die Gefahr ihres Zustandes bemerken. Nicht als ob er sie in die alte Gebundenheit zurückführen wollte! Er gab ihnen zu, daß eine täglich geübte Frömmigkeit schließlich zum bloßen Zeitvertreib werde und nur noch wie eine Art von Polizei auf den äußeren Anstand wirke. »Das einzige Mittel dagegen sei, aus eigener Brust sittlich gleichgeltende, gleich wirksame, gleich beruhigende Gesinnungen hervorzurufen« (a. a. O. 238).

Aber ganz hat Wilhelm die Verhältnisse nicht durchschaut. Er hat übersehen, daß die wirtschaftliche Grundlage des häuslichen Zustandes, den die Hausfrömmigkeit adelte, ebenso dem Untergang geweiht war, wie die Formen jener Frömmigkeit selbst in den lebhafteren Geistern der Jugend zerfielen. Das Maschinenwesen macht der Hausindustrie aus der Ferne gefährliche Konkurrenz und droht, in ihre Täler selbst einzudringen. Es ist derselbe freigewordene Verstand, der kritisch die überlieferte Religion stört, technisch an Stelle der hergebrachten Arbeitsarten vollkommenere Mittel setzt und rechnend die kapitalistische Wirtschaftsweise erzeugt. Wir sehen, auch hier hat Goethe das innerlich Zusammenhängende nur nebeneinander gestellt und den Zusammenhang durch die Einheit der Person angedeutet, auf die jene Aenderungen wirken. Unsere Auslegung wird auf das erwünschteste bestätigt durch mehrere Entwürfe Goethes zu dem oben erwähnten Briefe des Abbé, die uns die Weimarer Ausgabe jetzt mitteilt. (Paralipomena XLIX und L. W. 25, 2 251 f.)

Digitized by Google

Der ausgeführtere unter diesen, vom 28. November 1828 datiert, lautet, soweit er uns angeht (L. S. 252): »Zufriedenheit über die Anschließung Lenardos, dessen technische Gaben, große Kenntnis in alles mögliche Handwerk. Wunsch, daß er nach und nach die große Abneigung gegen das Maschinenwesen verlieren möge, ob es gleich für ein Glück zu achten, daß sie in ihrer Lage über dem Meere Handarbeit zu fördern haben, und so würde sich wohl alles zum Besten schicken und fügen. Lob der Hausfrömmigkeit, Begriff von der Weltfrömmigkeit, praktischer Bezug, wo wir nicht nur unsere Nächsten, sondern die ganze Menschheit mitnehmen. Technische Tätigkeit befördern heißt fördern, was alle tun können«. . . . . »Bei Ausbreitung der Technik hat man keine Sorge, sie hebt nach und nach die Menschheit über sich selbst und bereitet der höchsten Vernunft, dem reinsten Willen, höchst zusagende Organe«. Der ausgelassene Satz stellt die Künste, deren Ausbreitung Pfuscherei bewirkt, dem Handwerk entgegen und will sie nur als Belebungsmittel der Technik aufgenommen wissen. Dieser Gedanke kehrt in der endgültigen Fassung des Briefes wieder und begründet hier die Anwerbung tüchtiger, in der pädagogischen Provinz ausgebildeter Künstler. Dagegen ist hier die Bemerkung über Haus- und Weltfrömmigkeit nicht in die Erörterung über Technik eingefügt; auch fehlt der Wunsch, daß Lenardo seine Abneigung gegen das Maschinenwesen verlieren möge. Warum Goethe beides wegließ, wird sich kaum feststellen lassen; vielleicht erschien ihm die Verbindung mit der pädagogischen Provinz wichtiger, und beide Verknüpfungen ließen sich nicht zwanglos vereinen. Für uns ist jedenfalls bemerkenswert, daß die Verbindung der veränderten Frömmigkeit mit dem technischen Zeitalter in Goethes Geiste bestand. Und auch das dürfen wir hervorheben, daß Goethes Verstand mit dem Abbé das Maschinenwesen für unüberwindlich ansah, und daher gemäß seinem Grundsatz, das Unabänderliche nicht zu bekämpfen, sondern zum Besten zu kehren, die Abneigung mißbilligte, die sein Gefühl mit Lenardo teilte. Ganz fehlt übrigens auch in der endgültigen Fassung der Hinweis nicht, daß religiöse und technische Revolution zusammenhängen. Derselbe Jüngling, der jenem Mädchen die freiere religiöse Gesinnung vermittelte, war bereits von dem traurigen Gefühl durchdrungen, daß das Maschinenwesen unaufhaltsam nahe und dem tätigen Leben der Gebirgstäler den Untergang drohe (III, 13, W. 25, 1, 249). Bei den Spinnern löst sich mit der bodenständigen Lebensform die Hausfrömmigkeit auf; in Sankt Josef dem Zweiten, der unter glücklichen Umständen, geistig und wirtschaftlich ein Schützling mittelalterlicher Ueberreste, das Idealbild eines religiös geweihten, in sich gerundeten

Digitized by Google

Familienlebens darstellt, steht sie in ihrer schlichten Schönheit ungebrochen vor uns. Die Bilder der alten Kapelle, in der er als Kind gerne spielte, Darstellungen aus dem Leben seines Namensheiligen, haben Josefs Leben bestimmt. Er sagt von sich selbst (I, 2, W. I, 24, 16): »Das Gebäude hat eigentlich die Bewohner gemacht. Denn wenn das Leblose lebendig ist, so kann es wohl auch Lebendiges hervorbringen«. Josef ist ein seßhafter Mensch, er ist Schaffner des Klosterguts, dem vor ihm sein Vater und sein Großvater vorstanden, er ist mit seiner Heimat so innig verknüpft, daß er ohne sie ganz undenkbar erscheint. Keine Wahl, keine kritische Prüfung, kein Herausarbeiten des Wesentlichen findet hier statt, schlicht und wie selbstverständlich wird die Ueberlieferung verehrt und befolgt.

Vielleicht erscheint nun der Versuch gerechtfertigt, ausdrücklich zu sagen, was Goethe hier andeuten wollte. Hausfrömmigkeit — ein glückliches Wort für einen ganz bestimmten, sittlich sozialen Zustand. Das Haus, auf eigener Scholle gebaut, vereint in seinen schützenden Mauern alles, was zusammengehört; und was das Haus vereint, das gehört innig zusammen. Wie Arbeit und Mahl, so ist auch der tägliche Gottesdienst, Gesang, Gebet und Betrachtung, allen gemeinsam. In diesem wohlbeschlossenen und doch lebendig tätigen Kreise verläuft gleichmäßig Tag um Tag, Jahr um Jahr. Gewiß lenkt der Bezug des Rohstoffs und der Absatz der Ware den Blick nach außen, gewiß ist man fernen Gesinnungsgenossen treu verbunden, übt auch dem fremden Wanderer gegenüber Gastlichkeit und Barmherzigkeit. Aber alles, was außerhalb des Hauses liegt, berührt nur die Oberfläche des Daseins. Das Innere bleibt abgeschlossen und unerschüttert. Die höheren geistigen Bedürfnisse finden Befriedigung in der angeerbten und anerzogenen religiösen Form, die sittlichen Verpflichtungen beschränken sich auf einen engen Kreis, bleiben von Geschlecht zu Geschlecht dieselben und sind darum leicht aus uralten Vorschriften abzuleiten. Die Irrtümer, die doch in jeder festgewordenen historischen Form liegen, bleiben unbemerkt und unschädlich; niemand denkt daran, Kern und Schale zu trennen; das Wesentliche wird wie selbstverständlich mit dem Unwesentlichen zugleich aufgenommen.

Von außen her tritt in diese einheitliche Mischung das scheidende Ferment. Zu einem Jüngling dringt die Kunde von der kritischen Arbeit des Verstandes, er besinnt sich auf das Recht eigener Prüfung, verschafft sich Bücher, die ihm über das Denken der Zeitgenossen Nachricht geben. Nun werden die Lehren der Hausfrömmigkeit zergliedert und bezweifelt. Wenn die Pietät gegen die Eltern offene Auflehnung hindert, so droht das äußerlich unveränderte Ver-

Digitized by Google

halten zur Heuchelei zu werden. Da dem frommen Sinne des Hauses alles an der Ueberlieferung gleichmäßig wichtig ist, da auch die Aufklärer es nicht verstehen, aus der Schale den Kern zu lösen, so droht Gefahr, daß das Wesentliche mit dem Unwesentlichen verworfen werde. Gleichzeitig geraten die wirtschaftlichen Grundlagen des Hauses ins Wanken. Derselbe Verstand, der sich kritisch gegen die überlieferte Religion wendete, hat gelernt, Naturkräfte sich dienstbar zu machen und menschliche Arbeit durch überlegte Teilung der Tätigkeiten und konzentrierte Leitung zweckmäßiger auszunützen. Die äußere Einrichtung des Lebens wird nach der kalten Rechnung der Zweckmäßigkeit gemodelt; unsanft wird das Haus daran erinnert, daß seine Isolation gegen die Welt ein bloßer Schein war.

Goethe will dem Menschen, der sich aus häuslicher Festigkeit und Enge lösen muß, als Ersatz des alten Glaubens die Weltfrömmigkeit mitgeben. Wir gewinnen so eine neue Beleuchtung der religiösen Ausführungen in den Wanderjahren. Nur ist das Mißverständnis fernzuhalten, als habe Goethe etwa seine Religionsphilosophie zu einem solchen immerhin äußern Zwecke konstruiert und entwickelt. Vielmehr hat er auch auf diesem Gebiet den Umschwung von früh an in sich selbst erlebt. Seine Mutter wurzelt fest in pietistischer Frömmigkeit, die herrnhutisch gesinnte Susanna von Klettenberg steht als verehrte ältere Freundin seiner Jugend nahe, und doch hat er schon in Wetzlar mit den kirchlichen Formen gebrochen und bekennt sich später Lavater gegenüber als dezidierter Nichtchrist. Seine eigene Frömmigkeit ist anfangs naturalistisch, später sittlich gefärbt. Wie mit diesem Umschwunge ein positiveres Verhältnis zwar nicht zu den kirchlichen Formen, doch aber zu dem Kerne der christlichen Religion sich entwickelt, ist schwer zu verfolgen. Das Ergebnis jedenfalls haben wir in den Wanderjahren und in mancherlei Aeußerungen seines Alters vor uns. Der Wanderbund sieht im Christentum so sehr den Ursprung der höchsten Kultur, daß er Juden von sich ausschließt. Aber er hält an dieser Religion doch auf eine eigene Weise fest: »Wir unterrichten unsere Kinder von Jugend auf von den großen Vorteilen, die sie uns gebracht hat; dagegen von ihrem Ursprung, von ihrem Verlauf, geben wir zuletzt Kenntnis. Alsdann wird uns der Urheber erst lieb und wert, und alle Nachricht, die sich auf ihn bezieht, wird heilig.« (III, 11. W. 25, 1, 210.) Es ist also ein dem üblichen durchaus entgegengesetzter Lehrgang. Nicht die Person Christi soll seine Lehre begründen, sondern die Wirkung der Religion soll erst ihren Begründer uns nahe bringen. Nur in einem kritischen Zeitalter ist diese Reihenfolge denkbar, in der sich wohl Goethes eigene Entwicklung spiegelt. So sind auch in den

Digitized by Google

religiösen Abschnitten der pädagogischen Provinz zwei formale Grundzüge hervorzuheben: Ueberall wird der Kern der religiösen Geschichte ausdrücklich herausgestellt, und doch wird durchaus die christliche Ueberlieferung zu Grunde gelegt. Gewiß hat das zum Teil persönliche Gründe. Bei aller Kritik gegen die biblische Lehre blieb Goethe doch die anschauliche Fülle der biblischen Geschichte stets lieb und wert. Aber das genügt nicht, die Beschränkung auf diesen Kreis zu erklären. Lieb war Goethe auch die künstlerische Religion der Griechen und die Ergebung des Islam in Gottes Willen. Warum knüpft er nicht an diese an? Wenn er in der Verklärung des Schmerzes einen Vorzug des Christentums sieht, warum hält er auch an dessen jüdischer Vorgeschichte fest? Es ist augenscheinlich die ihm innewohnende Ehrfurcht vor dem historisch Gewordenen, die gar keine Wahl läßt.

So sehr aber die religiösen Symbole der Ueberlieferung entnommen sind, ebenso vollständig weicht die Art der Unterweisung von der Tradition ab. Es wird im Gegensatze zu der schlichtgläubigen Hinnahme der heiligen Geschichte darauf hingearbeitet, den Wert der religiösen Gesinnung gleichsam durch das Bild hindurch rein zu erblicken. Kommt es doch darauf an, diesen Kern gegen alle Kritik sicher zu stellen und durch ihn auch der religiösen Form ihr Recht zu wahren. Den Kern aber sieht Goethe nicht in irgend einer Erkenntnis; weder der reine Monotheismus des Judentums, noch der spekulative Gehalt der Dreieinigkeitslehre, weder Sündenfall noch Erlösung wird betont. Vielmehr ist für Goethe Religion eine Art der Gesinnung. Aber ebensowenig geht die Religion in dem sittlichen Verhalten auf. Bei Gelegenheit der Koloniegründung wird sogar betont, daß die Sittenlehre von dem Christentum ganz abgesondert sei. Vielmehr ist die religiöse Gesinnung gleichsam die vorausgenommene Vollendung des sittlichen Strebens und Kämptens. Nur wird bei Goethe auch dieser Abschluß durchaus vom Menschen her angesehen. Eine solche anthroprozentische Betrachtung der Religion kann ebensowohl ihrer Rechtfertigung wie ihrer Auflösung dienen, je nachdem in dem Menschen eine überindividuelle Grundschicht anerkannt oder alles in individuelle Strebungen und zuletzt in organisch bedingte Gefühle aufgelöst wird. Es ist deutlich, daß Feuerbach der zweiten, Goethe mit Schleiermacher der ersten Richtung angehört. Echt kritisch also wird an das im Menschen angeknüpft, was Voraussetzung seiner religiösen Gesinnung ist. Die Ehrfurcht als Kern der Religion ist darum zugleich allgemein-menschlich, d. h. sie ist Bedingung der Humanität im Sinne eines wertbetonten Begriffes und sie ist ihrem Inhalt nach nur an die allen Menschen gemeinsamen Grundlagen des

Digitized by Google

Daseins gebunden. In ihr vermögen sich daher auch die ursprünglich Fremden zu vereinigen. Sie ist das rechte Grundgefühl der Weltfrömmigkeit. Man kann sagen, daß die Hausfrömmigkeit Pietät ist, d. h. Verehrung für das Ueberkommene als solches, während Weltfrömmigkeit sich als Ehrfurcht gegenüber den Grundgestalten des Daseins erweist.

Goethe hat, wie wir wiederholt sahen, deutlich das Gefühl gehabt, das Programm einer neuen Periode in den Wanderjahren zu entwerfen. Aber er knüpft diese neue Zeit an gewisse Strömungen der vorausgegangenen Periode an. Freilich das schöne Bild mittelalterlichen religiös geweihten Handwerkerlebens, das uns in der Novelle von St. Josef dem Zweiten vorgeführt wird, dürfen wir nicht als Anknüpfung, sondern müssen es als Kontrast verstehen. Anders dagegen verhält es sich mit dem Wirken jenes Großgrundbesitzers, den wir lediglich unter der Bezeichnung des Oheims kennen lernen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß nur im Zusammenhange mit ihm Namen historischer Persönlichkeiten erwähnt werden. Und gewiß ist die Auswahl dieser Namen bemerkenswert: Des Oheims Großvater ist mit William Penn nach Amerika ausgewandert, mit jenen Quäkern also, die folgerichtige, wirtschaftliche Tätigkeit und innerliche Frömmigkeit verbanden und die nicht aus religiöser Indifferenz sondern im Gegenteil aus der Anerkennung jeder Form des Glaubens heraus, Toleranz übten und forderten. Gerade dieser Grundsatz wird ausdrücklich erwähnt, und, was für uns bemerkenswert ist, mit der Kolonialgründung in Zusammenhang gebracht. (I, 7, W. 24, 120). Nach Europa zurückgekehrt, führt der Oheim auf seinen Gütern Religionsfreiheit ein und beweist dadurch, wie durch seine sonstigen Neuerungen, daß er zwar im alten Erdteil, aber nicht im Sinne einer gebundenen Ueberlieferung wirken will. Das Vorbild seiner praktischen Tätigkeit ist der aufgeklärte Despotismus, wie denn zwei Rechtsphilosophen und Nationalökonomen dieser Richtung, Beccaria und Filangieri, als seine Vorbilder genannt werden (I, 6, W. 24, 96). Goethe selbst hat in den ersten zehn Weimarer Jahren eine konsequente Wohlfahrtspolitik in diesem Sinne ausüben wollen. Auch hier also spiegelt der Roman sein eigenes Streben wieder, nur erscheint in der Dichtung das geleistet, worauf der Dichter mit Schmerz verzichten mußte.

Im Sinne einer solchen Praxis ist es, wenn der Oheim den Grundsatz: Den Meisten das Beste, abmildert in »Vielen das Erwünschte«. Uebrigens wird der Unterschied zwischen diesem Gebiete verständigen Genusses und dem Wanderbunde deutlich hervorgehoben. Juliette, eine der Nichten des Oheims sagt zu Wilhelm: »Sie sehen hieraus,

Digitized by Google

daß wir alle Sorgfalt anwenden, um nicht in ihren Orden, nicht in die Gemeinschaft der Entsagenden aufgenommen zu werden«. (I, 7, W. 24, 125). Man darf zusammenfassen: an die praktische Tendenz der Aufklärung wird angeknüpft; ihre Sittenlehre erscheint als ergänzungsbedürftig, zumal nachdem die immer noch stabilen Verhältnisse des 18. Jahrhunderts wankend geworden sind; ihre negierende Kritik wird durch die Herausarbeitung des Kernes aller Religion überwunden.

Mehr freilich als durch diese Anknüpfung an die Vergangenheit fesselt uns Goethes Werk sofern es Darstellung einer Gegenwart ist, in der auch wir noch leben. So hat Carlyle das Werk aufgefaßt. Er bezeichnet es als eine Allegorie des 19. Jahrhunderts, als »ein ausdrucksvolles Bild dessen, wonach Menschen in diesen gegenwärtigen Tagen streben und streben sollten«[1]). Ist nun die Gegenwart, von der Carlyle hier spricht, noch heute gegenwärtig? Ich meine, die ganze Darstellung hat gezeigt, daß das Problem des wanderfähigen Menschen, wie Goethe es gestellt hat, auch für uns Lebensfrage geblieben ist. Die Auflösung bodenständiger Lebens- und Wirtschaftsformen ist seit Goethes Alterstagen mächtig fortgeschritten. Immer weitere Kreise werden von dem Wunsche beherrscht, aus eigener Kraft ihr Leben frei und neu zu gestalten. Die Frage, wie die praktisch nötige Arbeitsteilung mit echter Menschlichkeit vereinbar ist, quält uns alle, die Aufgabe, aus dem Zerfall der Hausfrömmigkeit sich in eine Weltfrömmigkeit zu retten, wird immer dringender. So ist das Problem des Werkes in allen seinen Verzweigungen für uns durchaus lebendig. Können wir nun auch Goethes Lösungsversuch noch anerkennen, oder ist er inzwischen durch die historische Entwicklung widerlegt worden? Da fällt zunächst auf, daß Goethe die mächtige nationale Gegenbewegung gegen die Auflösung der ursprünglichen Bindungen nirgends erwähnt. Unzweifelhaft hat sie wenigstens den bürgerlichen Klassen ein großes Stück innerer Bodenständigkeit zurückerobert. Auf einem anderen Gebiete dagegen ist die Auflösung sehr viel rascher und vollständiger weiter gegangen, als Goethe ahnte. Wir haben gesehen, daß er zwar nicht die Wirtschaftsform, wohl aber die Arbeitsweise des Handwerks als fortbestehend denkt. Nun ist diese wie allbekannt zum großen Teile durch eine ganz andere Art der Arbeit ersetzt. Der Sklave der Maschine kann unmöglich an den Massen immer gleicher Dinge, die unter seiner halb mechanischen Mitwirkung entstehen, die gleiche Freude empfinden, wie der Handwerker an dem kunstvollen Ergebnis seiner persönlichen Geschicklichkeit. Goethe hat, wie wir sahen, Ansätze gemacht, diesen neuen Veränder-

1) In seinem Essay über Goethe 1828: Critical and miscellaneous Essays I, 202.

Digitized by Google

ungen gerecht zu werden, doch war es ihm nicht mehr möglich, sie durchzuführen. Trotz dieser neuen Entwicklungen und Schwierigkeiten bleibt auch für uns Goethes Auffassung des Berufes wertvoll. Mindestens bei den Leitern der Arbeitsprozesse und bei den Arbeitern, die im Stande sind, den fein durchdachten Mechanismus der Gesamtarbeit zu überblicken, ist auch unter den veränderten Umständen ein inneres Verhältnis zur Arbeit möglich. Aber schon dies, und mehr noch die Notwendigkeit, der unablässigen Aenderung aller Arbeitsmittel und Arbeitsweisen zu folgen, verlangt entschieden eine allgemeinere intellektuelle Ausbildung des höheren Maschinenarbeiters im Vergleich zum alten Handwerker [1]). Die fortschreitende Rationalisierung der Arbeit und der Wirtschaft fordert auch in der Erziehung eine stärkere Betonung des Rationalen. So trifft das Bild, das sich Goethe von der Berufserziehung machte, nicht mehr in allen Zügen zu. Anders scheint es mir mit den religionsphilosophischen und religionspädagogischen Ausführungen zu stehen; sie sind, meine ich, so wenig veraltet, daß man eher fragen könnte, ob wir schon reif für sie sind. Ueberhaupt aber bedeutet die Erschütterung einzelner Teile von Goethes Lösungsversuch keineswegs daß dieses Werk als Ganzes für uns an Wert verloren hat. Wir haben wiederholt gesehen, wie weit entfernt Goethe von dem Wahne war, Allheilmittel anbieten zu können. Er wollte die Richtungen zeigen, in denen ein neuer würdiger Typus des Menschen sich ausbilden konnte, aber er wußte sehr wohl, daß im Einzelnen jeder Tag neue Erfahrungen und also auch neue Pflichten mit sich bringt. Gerade mit Bezug auf die Wanderjahre hat er am 8. Juni 1821 zum Kanzler Müller gesagt: »Jede Lösung eines Problems ist ein neues Problem«.

1) Vgl. z. B. A. Du Bois-Reymond: Erfindung und Erfinder. Berlin 1906. S. 261.

Digitized by Google

Gefahren modernen Denkens.

Von

Karl Joël (Basel).

Nicht äußere Gefahren meine ich — sie sind der verfolgtesten der Wissenschaften, der Philosophie, immer vortrefflich bekommen: die Rache für Sokrates' Gifttrank war Platons Idealstaat, die Rache für Brunos Scheiterhaufen war Galilei, die Rache für Galilei Descartes und Newton. Nein, Gefahren meine ich, die das Denken sich selber bereitet. Ist doch das Denken mit Verlaub auch ein Leben, und jedes Leben trägt tausend Tode in sich. Die drohendsten Innengefahren liegen natürlich in den eigenen Einseitigkeiten, in den Richtungsextremen. Doch sonderbar, von daher droht unserem Denken heute am wenigsten Gefahr; wir erstarren weder vor Materialismus noch fiebern wir vor Idealismus, wir plätschern in der lauen Mitte — und darin eben liegt die Gefahr. Denn in der Mitte wohnt die zentrale Kraft, aber auch die Halbheit, die Herrschaft, aber auch der Verzicht.

Das 19. Jahrhundert hat wie kein anderes die dogmatischen Extreme des Idealismus und Naturalismus durchgelebt und hat uns am Ende entlassen wie nach zwei Ausschweifungen: nun wißt ihrs, Kinder, nun seid besonnen und reif. Und da stehen wir mit aller Greisenerfahrung und allem Jünglingsmut und wissen nicht was tun. Wir verstehen jede Richtung und werden vor lauter Belesenheit eklektisch, und wir verzeihen schließlich keine Richtung mehr und werden vor lauter Kritik skeptisch. Schon droht uns die Skepsis das Letzte, Schönste zu rauben, das uns das 19. Jahrhundert vererbt: den historischen Sinn. Den ersten Streich führte Nietzsches Schrift, die vom Nutzen und Nachteil der Historie sprechen wollte, aber nur vom Nachteil sprach. Und bald wird man ein Kapitel überschreiben: das Ende einer Wissenschaft. Die Geschichte der Philosophie, von der noch Monumentalwerke aus dem 19. Jahrhundert herüberragen, verkürzt sich in Darstellungen und Kollegien mehr und mehr zu

Digitized by Google

handbuchmäßigen Uebersichten und erlebt allerlei Zeichen von Nichtachtung. Die Behandlung der antiken Philosophie geht mehr und mehr in die feine Kleinarbeit der Philologen über, deren fruchtbares Zusammenarbeiten mit den Philosophen zu verschwinden droht. Und hier wie auf anderen Gebieten macht der Spezialismus gegen Ideen skeptisch.

Die Welthistorie aber sucht vielfach Anschluß und Stütze bei den Naturwissenschaften und operiert namentlich in soziologischer Richtung gern mit biologischen Begriffen, und bald werden Historiker die letzten Darwinisten sein. Doch während Historiker bei den Biologen anklopfen, wandern die Biologen selber aus zu den Physikern und werden mechanistischer als die Mechanik. Und wiederum, während die »Biomechanik« vertrauensvoll die organische Welt möglichst auf physikalisch-chemische Prinzipien und schließlich auf mathematische Formeln zu bringen sich müht, rütteln die Mathematiker selber an ihren harten Begriffen, lösen die Chemiker ihre starren Atome auf, setzen die Physiker ihre von den Biologen angebeteten Prinzipien zu ökonomischen Symbolen herab, zu provisorischen Hypothesen von bloßem Arbeitswert. So werden die Physiker Erkenntnistheoretiker und als solche immer kritischer, immer skeptischer, und damit wird die Reihe der andern Wissenschaften, die sich an sie gehängt, mitgerissen. Kein Zweifel, daß dies Verwandlungsspiel moderner Wissenschaften, ihre Sucht mit erborgten Methoden zu arbeiten, statt sich selber zu trauen, ihre Stütze immer in andern zu suchen, schließlich zur Skepsis führen muß.

Es bedarf nicht noch Mauthners sprachkritischer Skepsis, man braucht nur so grundverschiedene Namen anklingen zu lassen wie Nietzsche, Ellen Key, Shaw, Mach, jeder umschwärmt von verwandten Bewegungen, um zu erkennen, daß heute der ganze geistige Boden durch lösende Geister unterwühlt ist, der moralisch-religiöse wie der soziale, der literarische wie der wissenschaftliche. Und die moderne Chemie zersetzt uns noch den sichersten Boden, die klotzige Materie und führt uns durch einen Rausch sich überstürzender Entdeckungen und Deutungen befreiend ins Ungreifbare, ins Nebelhafte. Das Letzte tut der soeben aus Amerika und England auf den deutschen Plan getretene Pragmatismus, der ausdrücklich sichs zum Programm setzt alle Theorien zu lockern, den geistigen Opportunismus auf seine Fahne schreibt, die Wahrheit nur noch relativ gelten läßt, sie gleichsam als Mädchen für alles vermietet, sie als Wahrheit des Je nachdem in Drehung und Wandlung setzt, die Wahrheit zur Windsbraut macht.

All dies ist als Segen zu begrüßen; denn es bringt Freiheit und

Digitized by Google

Fortschritt. Aber all dies wird zum Fluche, wenn es das Letzte ist. Wenn die Skepsis sich selber genügt, wird sie zu ihrem Gegenteil, zum Dogma. Wenn die Befreiung immer nur von etwas und nicht auch zu etwas befreit, wird die Freiheit zur Fessel, und es gibt nichts Intoleranteres als einen Freiheitsfanatiker. Die Freiheit ist das Herrlichste auf Erden, wenn sie zugleich Bindung, Selbstbindung ist, Autonomie. Freiheit aber ohne Bindung tobt ins Leere, verfällt schließlich der Knechtschaft, wie die Revolution Napoleon verfiel. Doch es gibt nun einmal solche Fanatiker, Menschen eines Wortes, Parolemenschen, die nicht Willen haben, die gleich Molières Figuren Verkörperungen eines Triebes sind, destruktive Naturen, denen die ganze Welt nur ein Knoten ist, den sie zu lösen sich berufen fühlen. Aber Entwicklung ist Wechsel von Lösung und Bindung, und der immer nur Lösende ist wie ein Schneider, der immer nur schneidet, ist nicht ein Schneider, sondern nur eine Scheere, ein kurz gebrauchtes Instrument der Entwicklung. Lösung und immer nur Lösung führt von selber zur Bindung, und wenn nicht zur eigenen, dann zu fremder, zur Tyrannei. Den Boden zu lockern ist gut, wenn nachher gesät wird; sonst machts nur die Wiese zur Wüste; sonst schaufelt der immer nur Lockernde bloß sich selber das Grab. Die Steine tüchtig zu klopfen ist gut — zum Bau; aber klopfen und immer nur klopfen gibt Staub. Der Pragmatismus hat recht gegen den starren Rationalismus; aber wenn er immer nur Theorien lockert, hebt er schließlich die Theorie auf; wenn er immer nur je nach dem praktischen Bedürfnis wechselnder Weg zu allen Lehren, immer nur »Korridor« sein will — in einem Korridor kann man nicht wohnen, und so muß der Pragmatismus sich selbst überwinden. Wenn er die Theorien stets den praktischen Interessen unterwirft, so erklärt er das sacrificium intellectus in Permanenz; wenn er die Wahrheit zum Mittel herabsetzt, so muß der Zweck das Mittel heiligen, so ist der vollendetste Pragmatist der Großinquisitor.

Es ist die größte Verblendung zu meinen, daß die Skepsis sich selber genüge. Sie ist nur die laute Negation zu einer stillen Position. Sie kommt mit einem Rückhalt, sie lockert mit einer festen Waffe. Sie schwächt einen Glauben aus einem oder für einen stärkeren Glauben, und der Zweifel war immer der beste Weg zum Glauben. Der Begründer der antiken Skepsis, Pyrrhon, war Oberpriester, und gleich ihm forderten die Begründer der modernen Skepsis, Montaigne und der bischöfliche Großvikar Charron Anerkennung der geltenden Glaubensmeinungen. Ob nun die reine Skepsis dem Denken das Selbstvertrauen nimmt, ob der Pragmatismus das Denken den praktischen Interessen, ob Nietzsche es den Instinkten, Mach es

Digitized by Google

den Empfindungen unterwirft, es liegt in alledem eine Herabsetzung des Denkens — und des freut sich die Reaktion, der nichts erwünschter ist als eine dienende Demut des Denkens, als die philosophia ancilla. So erwachsen dem modernen Denken gerade aus seinen frischesten, fortschrittlichsten Trieben die größten Gefahren, so droht gerade aus der Befreiung die Knechtschaft. Die Modernen meinen das Denken zu befreien, aber sie befreien vielmehr das Leben auf Kosten des Denkens. Sie haben recht gegen den Rationalismus, der das Denken selbstherrlich vom Leben abschnürt oder gar die Allmacht des Denkens über das Leben proklamiert. Aber sie haben Unrecht, wenn sie das Gegenteil tun, wenn sie die Flut des Lebens über alles Denken wegströmen lassen, wenn sie es ganz dem Leben unterwerfen. Doch die Wahrheit will nicht vergewaltigen; sie will, daß beiden Teilen Genüge geschehe, daß das Denken selber ein Leben sei, ein Faktor, eine besondere Hochform des Lebens, und das Heil liegt darin, daß Leben und Denken sich organisch durchdringen, sich gegenseitig bereichern in wechselnder Führung und Hingebung. Aber das Denken kann dem Leben nur spenden, wenn es im Gesamtorganismus des Lebens sich als selbständiges Organ auswächst und erhält, wenn es nicht bloß der Flut des Lebens nachgebend sich löst und erweicht und zersetzt, sondern das flutende Leben auch formt und bindet, wenn es seinen Inhalt zur Gestalt bringt, wenn es sich erhebt zum Bau, zum System.

Digitized by Google

Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens.

Von

Friedrich Steppuhn (Moskau).

I.

Friedrich Schlegel — was war er nicht alles? Denker und Dichter, Naturforscher, Historiker und Theologe. Seinem Willen und seiner Sehnsucht nach auch noch Schöpfer eines neuen Mythos und Stifter einer neuen Religion. Diese schwere Fülle ist ihm aber zu keiner systematischen Einheit gereift und dieser unfaßbare Reichtum in ihm zu keiner wirklichen Kraft geworden.

In dieser Vielseitigkeit der Schlegelschen Begabung und in dieser systematischen Ungeschlossenheit seiner Leistungen liegt einerseits die Möglichkeit, eine jede Arbeit über Schlegel geradezu ins Unermeßliche zu weiten, anderseits aber auch das Recht, ein bestimmtes Problem in einer verhältnismäßig bedeutenden Isolation zu verfolgen.

Nimmt man sich aber somit das wohlbegründete Recht der Beschränkung auf ein spezielles Problem, so übernimmt man damit auch die Pflicht wirklich ein solches zu wählen, welches am meisten geeignet ist, spähendes Licht in die letzten Tiefen der einzigen Schlegelschen Seele zu werfen. Darum wollen wir hier auch keinen Versuch machen, aus den einzelnen Bruchstücken des Schlegelschen Denkens den Plan eines harmonischen Systembaus herauszudeuten. Auch der durchaus interessante Begriffsapparat seiner philosophischen Aesthetik mit solchen Bestimmungen wie denen des Antiken, Klassischen und Romantischen, mit Maßstäben, wie denen der Urbanität, des Zynismus, des Witzes und der Ironie kann von uns vollständig im Schatten gelassen werden.

Nicht in dem also, was Schlegel als Philosoph und Künstler zu leisten vermocht hat, ist das tiefste Schlegelproblem zu suchen, sondern nur in dem tragischen Unvermögen seiner philosophischen und künstlerischen Leistung bricht es wahrhaft hervor. Darum soll es auch in erster Linie unsere Aufgabe sein, dieses Unvermögen auf eine theoretische Formel zu bringen.

Digitized by Google

Freilich verlegen wir damit das Zentrum unseres Interesses und unserer Darstellung aus der Sphäre der Schlegelschen Philosophie in die Sphäre unseres Nachdenkens über den philosophierenden Schlegel. Freilich verzeichnen wir damit das gewohnte Antlitz des historischen Schlegel, indem wir eine große Anzahl bedeutender Züge einfach fortlassen, andere liebevoll retouchieren. Doch glauben wir beinah, daß uns dieses verziehen werden muß: liegt es doch wirklich in der Richtung der romantischen Ironie; hat doch Friedrich selber uns eine »reizende Verwirrung« und »künstliche Verkünstelung« so warm empfohlen, indem er sie selber so liebenswürdig geübt.

Der historische Romantismus Friedrich Schlegels scheint mir manchesmal nur eine Maske zu sein. Darum kann vielleicht nur ein hohler Spiegel gerade durch die entstellende Kraft seiner Strahlenbrechung das wahre Antlitz Friedrichs wiederherstellen.

Alle Romantiker waren Virtuosen des gegenseitigen Verstehens, ganz hervorragende Künstler der Freundschaft. Novalis war vielleicht in dieser Richtung einer der allerbedeutendsten unter ihnen. Er hat Friedrich gewiß sehr geliebt, und es ist rührend zu sehen, mit welcher Andacht er die sonnigen Blicke seiner stillen Augen in die dunkle Meerestiefe der Schlegelschen Seele legte. Leidenschaftlich hat er an die schöpferische Kraft seines göttlichen Freundes geglaubt und ihn als den Oberpriester von Eleusis gefeiert. Zugleich aber hat er auch etwas anderes in Friedrich geahnt, ihm darum den König von Thule zum Vorfahren gegeben und einen tragischen Untergang schon zur Zeit seiner blühenden und drängenden Jugend geweissagt.

In einem der merkwürdigsten und schönsten Briefe, den Novalis an Friedrich geschrieben, berühren ganz sonderbar beinah prophetische Worte: »Du trankst aus der Quelle der Durstigen. Du bist nun unersättlich. . . Mich dauert dein armes schönes Herz. Es muß brechen, früh oder spät. Es kann nicht seine Allmacht ertragen. Deine Augen müssen dunkel werden über der schwindelnden Tiefe, in die du hinabsiehst. Der König von Thule, lieber Schlegel, war dein Vorfahre, du bist aus der Familie des Untergangs. Du wirst leben wie wenige leben. . . Du wirst an der Ewigkeit sterben. Du bist ihr Sohn, sie ruft dich zurück«.

»Wirst leben wie wenige leben, wirst an der Ewigkeit sterben.« In diesen Worten ist mit prophetischer Kraft auf das tiefste Wesen Schlegels und auf den tiefsten Punkt seiner inneren Tragik hingewiesen. Warum nur leben, wie wenige leben; warum nicht leisten, was nur Auserwählten beschieden? Warum an der Ewigkeit sterben; warum nicht der Ewigkeit leben? Das sind immer von neuem die

Digitized by Google

Fragen, die wie ein Verhängnis entgegendämmern, wenn man die Schriften Schlegels liest.

Wie paradox es zunächst nun auch klingen mag, so scheint es mir doch durchaus richtig zu sein, daß der gesamte Stimmungsgehalt der Romantik seinen tiefsten Keimpunkt in der neuen Position inne hat, welche das Kantische Denken dem menschlichen Geiste im Verhältnis zu der Welt gegebener Dinge gewiesen. Für alle vorkantische Philosophie ist, wird und vergeht die sichtbare dinghafte Welt gleichsam jenseits des scheidenden Flusses. Kant vernichtet diese ganze Position des anderen Ufers, indem er die uralte Polarität von Sein und Bewußtsein an ihrer tiefsten Wurzel abschneidet. Alles, was dem Geist fremd war, wird zu seinem tiefsten Wesen. Alles, was aus eigener Kraft emporzustreben schien, wird in den Bann seiner weltwirkenden Gesetze gezwungen, und er selber wächst gleichsam über Nacht aus einem Geschöpf unter anderen Geschöpfen zu einem Schöpfer alles Geschaffenen. Fernen der Vergangenheit und Weiten der Zukunft, zwischen denen der menschliche Geist, wie ein verlorenes Kind zwischen zwei Wüsten geirrt, werden durch die Phänomenalität der Zeit zu besonderen Gebieten, zu spezifischen Synthesen desselben, zu seinen mächtigen Schwingen. Nichts steht ihm somit als völlig fremd gegenüber; er kennt eigentlich kein Anderes, kein Zweites und wird so zu einer absoluten Totalität und einer höchsten Einheit.

Gewiß ist ein derartiges Deuten der Kantischen Lehre ein direkter Verrat am Sinne und Geiste der kritischen Philosophie, gewiß fehlte ihr gänzlich diejenige enthusiastische Stimmung, die wiederzugeben wir uns in den obigen Worten bemüht haben. Aber wir meinten auch mit unserer Schilderung nicht den keuschen, erkenntnistheoretischen Gedanken des großen Begründers der neuen Lehre, sondern nur diejenige seiner Umdeutungen, in welche die romantische Schule all ihre einzelnen Theorien, Entdeckungen und Ahnungen später verdichtete.

Diese neuentdeckte Totalität und Einheit des Geistes wird nun für die Romantik zum tiefsten aller Probleme und höchsten aller Werte. Friedrich Schlegel krankt gleichsam seine ganze Jugend hindurch an der verzehrenden Sehnsucht, an dem sengenden Wunsche, diese Einheit irgendwo realisiert zu sehen und zu lieben.

Er weiß es bereits genau und schreibt es auch gelegentlich nieder, daß die gänzliche Trennung und Vereinzelung der menschlichen Kräfte, welche doch nur in freier Vereinigung gesund bleiben können, die eigentliche Erbsünde der modernen Bildung ist, kann aber weder selber zur Wahrheit genesen, noch irgendwo um sich Gesundheit und

Digitized by Google

Wahrheit erblicken. Mit der ganzen ihm eigenen Leidenschaftlichkeit empfindet Friedrich diese seine Schwäche. Immer von neuem klagt er in seinen Briefen, daß es ihm unmöglich gelingen will, denjenigen tiefsten Punkt seiner Seele zu finden, in welchem alle Kräfte des Menschen sich zu heiliger Einheit, zu seinem wahren Wesen vereinigen.

Alles was um diese Zeit die Aufmerksamkeit und das Interesse Schlegels an sich zieht, betrachtet er vorzugsweise unter diesem Gesichtspunkt. Sein Geist ahnt bereits, tastet beinah einen ganz neuen, noch nirgends realisierten Einheitstypus. Unendlich variiert Schlegel die sprachliche Fixierung dieser ihm neu empordämmernden Einheitsform, nach der seine gequälte Seele verlangt. Er heißt sie Gott in Augenblicken der religiösen Erhebung; Ideal als inneres Gebot seiner empordrängenden Schöpferkraft; als System schwebt sie ihm vor, wenn er über der möglichen Vollendung der kritischen Philosophie sinnt. Als Seele erscheint sie ihm in der Kunst überhaupt, als Herz im Gedicht. Als »Harmonie innerer Fülle«, als »beflügelte Fülle« ahnt und liebt er diese Einheit in sich, als tiefstes seelisches Erlebnis in großen Augenblicken stiller Einkehr.

Schlegel ahnt diese heilige Einheit, aber er kennt sie noch nicht. Ihm schwebt ja das Bild eines ganz neuen Menschen vor, eines Menschen, der — immer harmonisch — stets in der synthetischen Fülle all seiner Beziehungsmöglichkeiten zum Weltall weilt; der sich niemals durch irgend ein isoliertes Vermögen der Seele auf einen Teilinhalt des Weltalls bezieht, sondern stets nur als Einer und Einziger dem einen und einzigen Weltganzen entgegensteht. Ihm schwebt dieser Mensch vor, aber er selber ist dieser Mensch noch nicht. Seine Seele steht noch ganz im Banne der gänzlichen Trennung und Vereinzelung menschlicher Kräfte. Ihm, er weiß es und schreibt es auch an Wilhelm, fehlt die »Seele der Seele«, fehlt »Harmonie innerer Fülle«. »Wäre Harmonie in mir, so wäre ich groß«.

So ist also Schlegel noch nicht der Mensch der Zukunft. Die positive Alleinheit des Geistes, seine allumspannende Ganzheit, die lebt er noch nicht als die selbstverständliche Wirklichkeit seiner Seele. Er ahnt sie nur, ahnt sie als einen ganz neuen Rhythmus des seelischen Erlebens und Beziehens. Aber dieser Rhythmus pocht gleichsam noch in drückender Leere: er teilt und ordnet noch keine beflügelte Fülle inhaltserfüllter Erlebnisse; tot bleibt er in der Brust Friedrichs und ohnmächtig, wie ein Ruderschlag in der Luft.

Diese Unmöglichkeit nun, die positive Alleinheit als die Wahrheit seines eigenen Lebens und seines Geistes in sich zu finden, verwandelt für Friedrich das leidenschaftlich gesuchte Prinzip, von

Digitized by Google

dem alles Große im Leben und aller Lebenssinn schließlich abhängt, in etwas unendlich Entferntes, in etwas beständig Verschwindendes, in die Unendlichkeit selber.

Die Sehnsucht nach ihr, »das Streben nach dem Unerreichbaren«, »die Liebe zum Namenlosen«, »die Vernarrtheit ins Universum« und schließlich als Resultat »die Unendlichkeit der Zerrüttung«, das sind immer wieder und wieder die Worte und Bilder, welche in den Briefen Friedrichs beständig variiert werden.

Ohne alle Hoffnung, die große heilige Harmonie absoluter Fülle, die ihm beständig vorschwebt (aber immer nur als ein verschleiertes Bild), in sich selber zu finden, vertieft sich Schlegel mit seiner ganzen Leidenschaft immer mehr und mehr in das Studium von Kunst, Philosophie und Geschichte. Auch hier wiederholt sich dasselbe: in allen literarischen Rezensionen, philosophischen Konstruktionen und historischen Notizen dieser Zeit, die wie ein dichter Schwarm um den fiebernden Kopf des sich immer tiefer und tiefer in die Fernen der Geschichte vergrabenden Schlegel aufsteigen, leuchtet immer von neuem die alte Sehnsucht nach der noch nicht gesagten, ja vielleicht nach der unsagbaren Einheit des wahren Lebens, des wahrhaft lebendigen Geistes.

Er liest Hamlet und das erste, was ihm zum Problem wird, ist die Einheit, welche das Stück erfüllt. Sie schwebt seiner Ansicht nach über der großen Tragödie Shakespeares als eine ganz besondere Stimmung und wurzelt in der ganz eigentümlichen Ansicht von der Bestimmung des Menschen, die dem Prinzen von Dänemark eigen ist. Nun vergeht aber keine lange Zeit, Friedrich liest von neuem seinen geliebten Hamlet und schreibt wiederum an seinen Bruder von dem Eindrucke, welchen er empfangen. Diesmal ist es ein wesentlich anderer. Es ist Schlegel bereits völlig klar geworden, daß diejenige Einheit der Stimmung, von der er gesprochen, auf einem ganz unsäglichen Dualismus gebaut ist, auf einer Disharmonie zwischen dem Verstande und dem Willen Hamlets.

»Der Grund seines inneren Todes, schreibt Schlegel, liegt in der Größe seines Verstandes. Wäre er weniger groß (weniger klug), so würde er ein Held sein.« Was heißt aber dies: »er ist zu klug«. Friedrich erläutert es gleich weiter: »er übersieht eine zahllose Vielheit von Verhältnissen«. So liegt also die innere Tragödie Hamlets darin, daß seine innere Fülle, sein innerer Reichtum vor dem Antlitze des Lebens und in der Notdurft des Handelnmüssens sich in Armut und Ohnmacht verwandeln. In dieser Analyse der Hamletschen Seele konstruiert Schlegel unbewußt sein eigenes Wesen und seine eigene Zukunft. Auch gegen ihn wird sich noch, wie wir

Digitized by Google

sehen werden, die Einheit seiner Seele und die Fülle ihrer Begabung als ein unsäglicher Dualismus von Leben und Schaffen, als völlige Ohnmacht des Letzteren drohend erheben.

Dasselbe, was wir eben in bezug auf Hamlet entwickelt haben, entdecken wir von neuem in Schlegel, wo er Goethes »Goetz« und das Dichtertalent Schillers bespricht. In »Goetz« ist eine bestimmte Einheit, sie scheint ihm in der glücklichen Wiedergabe des Rittergeistes zu wurzeln, welcher das ganze Stück liebend durchwaltet, aber auch dieses Stück »läßt viel zu viel Bitteres zurück«. In »Karlos« hat er sie dagegen vergebens gesucht. »Schiller ist überhaupt ganz abgerissen und unnatürlich, ihm fehlt alle innere Harmonie.«

Doch würden alle diese Beispiele, auch wenn wir sie noch weiter häuften, schon darum allein nichts beweisen, weil man immer berechtigt wäre, den Mangel an jener Einheit, die Schlegel vergebens in den von ihm besprochenen Kunstwerken sucht, diesen selbst zuzuschreiben, wenn wir nicht sein direktes Zugeständnis in den Athenäumsfragmenten besäßen, daß auch den universellsten und vollendetsten Werken der isolierten Poesie die letzte Synthese zu fehlen scheine, daß auch sie »dicht am Ziele der Harmonie unvollendet stehen bleiben«.

Was für eine Einheit Schlegel in aller Kunst gesucht und nicht gefunden — diese Frage werden wir später zu beantworten suchen, jetzt aber müssen wir unsere Aufmerksamkeit denjenigen Forderungen zuwenden, welche das Grundelement der Schlegelschen Seele — sein Durst nach positiver Alleinheit — an die Kräfte der idealistischen Philosophie zu stellen gewagt hat.

Das Unzulängliche und Unabgeschlossene der Kantischen Leistung bestand der Hauptsache nach in zwei Punkten. Erstens hat es Kant nicht verstanden, die ganze Fülle der von ihm entdeckten transzendentalen Voraussetzungen des Wissens aus einem einheitlichen Prinzip, als einen festen Zusammenhang erschöpfend zu entwickeln. Zweitens aber deduzierte er diese Voraussetzungen nur für das theoretische Vermögen des Menschen, für das Wissen und Urteilen, selbst da, wo er seine philosophische Kritik auf die ästhetische und praktische Vernunft ausdehnt; denn wie in der Kritik der Urteilskraft so auch in der Kritik der praktischen Vernunft handelt es sich nicht um das Kunstwerk und die sittliche Tat, sondern vor allem um das ästhetische und ethische Urteil a priori. So bedeutet also die Erweiterung des Kantischen Transzendentalismus auf das ästhetische und praktische Gebiet durchaus keine Gleichstellung aller Kulturgebiete, sondern bleibt ausgesprochen bei dem Primat des Theoretischen stehen, was äußerlich schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß das ästhetische und praktische Moment nur als ästhetische und praktische

Digitized by Google

Vernunft in das System des transzendentalen Idealismus eingehen.

Beide Mängel erblickte sofort mit seinem tiefen Verständnis für die Aufgaben der neuen Lehre der große Schüler Kants—Fichte. Er suchte auch die bemerkten Fehler dadurch fortzuräumen, daß er es übernahm, die gesamte Fülle der Kategorien aus seinem Ich-Prinzip einheitlich zu entwickeln. Wie auch dadurch, daß er mit richtigem Blick dafür, daß von dem Problem des ethischen Urteils aus das lebendig-sittliche Leben nie verstanden werden kann, sich nicht scheute zur Deduktion der apriorischen Bestandteile der praktischen Lebenssphäre in seiner »Sittenlehre« vorzuschreiten.

Und nun ist es interessant, daß diejenigen Forderungen, welche Schlegel dem System des transzendentalen Idealismus gegenüber erhebt, und die er, nach Erwin Kircher bereits im Jahre 1793, als Problem der »reinen Wissenschaft« vor allem in seinem Aufsatze »über den Wert des Studiums der Griechen und Römer« formuliert haben soll, auf die man Schlegel aber auch in all seinen anderen Jugendschriften hingedrängt sieht, durchaus in der Richtung der Fichteschen Sittenlehre liegen.

Der Gedanke, den Friedrich hier verfolgt und den richtig zu fassen ihm vielleicht nicht so ganz gelungen ist, scheint mir in der Ueberzeugung zu gipfeln, daß nicht nur die gesamte Sphäre des Urteils, wie es Kant geglaubt, und die des sittlichen Lebens, wie es Fichte zu erweitern gesucht hat, apriorische Bestandteile in sich birgt, sondern daß diese für den »gesamten unerschöpflichen Reichtum des seelischen Besitzes und Geschehens« vorgebildet sind und darum auch auf dem Wege der transzendentalen Deduktion entwickelt werden müssen. Schlegel scheint also der Ansicht zu sein, daß jeder innermenschliche Vorgang, wie beispielsweise das religiöse Erlebnis oder das Erlebnis der Liebe apriorische Formbestandteile in sich birgt, welche auf psychologisch genetischem Wege nicht zu ermitteln sind und über alle Schwankungen des sie erfüllenden Erlebnisinhaltes dauernd erhaben bleiben. Indem Friedrich diese Probleme anschneidet, ruft er, unserer Meinung nach, die Möglichkeit einer ganz neuen philosophischen Disziplin ins Leben, die Möglichkeit einer Philosophie des Lebens, als einer transzendentalen Lehre reiner Erlebnis- oder Zustandswerte. Ganz abgesehen von dem systematischen Werte dieses Gedankens, hat er seine unendliche Bedeutung schon darin, daß er in logischer Form eine der tiefsten Tendenzen aller Romantik zum Ausdruck bringt, indem er die Ueberzeugung ausspricht, daß jeder Erlebnisvorgang niemals bloß ungeformter Inhalt, sondern stets auch eine bildende Form ist und sein muß. Von hier aus gesehen

Digitized by Google

ist die Schlegelsche »Transzendentalphilosophie der Seele« oder, wie wir sie lieber nennen, des Lebens, geradezu das theoretische Korrelat der romantischen Forderung: alles Erlebnis muß beständig geformt und durch die beständige Formung des Erlebens muß die Seele gebildet werden.

Und noch eins ist wichtig: faßt man, wie es gerade heute öfters geschieht, den reinen Inhalt als tiefstes Erlebnis, die transzendentale Form dagegen als das einzig wahre Objekt der Philosophie, so bekommt die Schlegelsche Forderung, allen Erlebnisinhalt geformt zu setzen, den neuen Sinn einer typisch-romantischen Weigerung, Leben und Denken getrennt zu fassen. Es ist öfters betont worden, daß die Romantik das Schwungrad ihres Kultursystems dadurch in Bewegung gesetzt hat, daß sie die Universalherrschaft der transzendentalen Apperzeption durch die Allmacht der Goethischen Dichterindividualität ersetzte. Dies ist durchaus richtig. Doch bekommt diese Tatsache ihre volle Bedeutung nur dann, wenn man auch ihre Kehrseite genügend beachtet: die Romantiker ersetzten nicht nur die Kantische Apperzeption durch Goethes Genialität, sie senkten auch das Apriori der Kantischen Philosophie in alle letzten Tiefen des Goethischen Erlebens.

Nun hat Schlegel selber aus dem von ihm entdeckten Problem allerdings nicht viel zu machen gewußt. Der Gedanke einer »Philosophie des Lebens« oder einer »Transzendentalphilosophie der Seele« entzündete sich wie ein Funken in seinem unglaublich lebendigen und doch wieder äußerst schwerfälligen Gehirn und erlosch ebenso rasch, wie er entbrannte.

Aber wäre es auch Schlegel beschieden, die Philosophie des Lebens, deren Grundgedanken wir eben kennengelernt haben, wirklich niederzuschreiben, sein unsagbarer Durst nach der wahren und lebendigen Fülle und Ganzheit der menschlichen Seele wäre dadurch unmöglich gestillt. Denn mit tiefem und kritischem Blick für das Wesen der Kantischen Eigenart begabt, verlangte Schlegel die »Transzendentalphilosophie der Seele« ganz ausdrücklich als eine Deduktion transzendentaler Erlebnisformen, wodurch er gerade die Brücke von der transzendentalen zur emanatistischen Logik, welche Fichte selber kaum eigentlich betreten, gewiß aber für seine Nachfolger geschlagen hat, glücklich vermied.

So kommen wir also zu dem Resultate, daß weder die Kunst noch die Philosophie imstande gewesen sind, die Qual der Schlegelschen Seele zu lindern. Beide versagen sie vor dem Antlitze des ganzen Menschen und der synthetischen Fülle seiner Seele: die Kunst bleibt immer fragmentarisch, die Philosophie immer abstrakt. Die Kunst

Digitized by Google

spiegelt das Leben der Seele nur unvollkommen, die Philosophie raubt ihr ihre schöne Lebendigkeit. Wo bleibt ihre heilige Einheit, wo der Reichtum ihrer beflügelten Fülle!

Friedrich vertieft sich in das Studium der Geschichte. Er liest gleichzeitig die Werke und die Lebensbeschreibungen großer Männer und schafft sich daraus, wie er an seinen Bruder schreibt, etwas Drittes und Ganzes, etwas, was weder in den Werken, noch in den Lebensbeschreibungen vollständig zu finden ist, was ihm aber durchaus als die Hauptsache erscheint, ihn einigermaßen zufrieden zu stellen verspricht und, seinen eigenen Worten nach, sein eigenes Leben mehr erhöht als »die vollkommenste aller Wissenschaften und die schönste aller Künste«. Worin liegt nun dieses Geheimnis der Geschichte, welches die fiebernden Wunden der Schlegelschen Seele allmählich zu kühlen und zu heilen beginnt? Gleich weiter unten gibt Friedrich selber den Schlüssel zur Lösung dieses Problems. »Die Moral (dasselbe gilt auch für die Philosophie) gibt nur Ideale, deren Anschauung ganz unmöglich ist und die nur in abstracto betrachtet werden können. Poesie und Malerei konzentrieren dagegen auf Eins (sei es eine Handlung oder ein Charakter oder eine Leidenschaft usw.) und geben darum die Vollkommenheit in idealischen äußeren Verhältnissen oder nur ein abgerissenes Stück, nie die Vollkommenheit in einem ganzen Menschenleben.«

So besteht also der Vorzug aller Geschichte vor Kunst und Philosophie in ihrem intimeren Verhältnis zu dem wirklichen Leben, zu der Wirklichkeit des Erlebens. So die Unzulänglichkeit der Einheitstypen von Dichten und Denken in ihrer Entfernung von der wahren Erlebniseinheit. Hier erhebt sich unwillkürlich die Frage: ist nicht die Einheit, nach welcher Schlegel die ganze Zeit tastete, überhaupt nur als Zentrum einer Erlebnisfülle, nicht aber auch als Zentrum dichterischer und künstlerischer Elemente denkbar? Wir werden diese Frage noch zu beantworten haben. Was aber Schlegel anbetrifft, so hat sich sein Gedanke nicht einmal und nicht so ganz zufällig, wie es vielleicht scheinen mag, in die gefährliche Nähe dieses Problems verirrt. Nicht nur einmal erhob sich in seinem Bewußtsein das Leben als ein von keiner Kunst und keiner Philosophie zu erreichender Gipfel. Dann schrieb er an Dorothea: »Vertiefe dich in das Heiligtum der Besten, die du kennst, und entscheide dann, ob die Dichter die Wirklichkeit übertreffen«. »Ich glaube, daß die Poesie das höchste Wirkliche nicht erreicht«, oder auch: »die Seele meiner Lehre ist, daß die Menschheit das Höchste und daß die Kunst nur um ihretwillen vorhanden ist.«

Je mehr sich also der suchende Geist Schlegels den verborgenen

Digitized by Google

Quellen des Lebens näherte, desto rascher erlosch sein verzehrender Durst. Und die positive Alleinheit des Geistes, welche Kant als tiefstes Problem und höchsten Wert der gesamten Romantik vermacht hat, welche Schlegel in Kunst und Philosophie vergebens gesucht, und die ihm nur in den Propyläen des Lebens, in den dunkeln Gängen der Geschichte als rascher Schatten begegnet war, diese Alleinheit des Geistes erschloß sich ihm vollständig erst in einem Stück lebendiger Wirklichkeit, in dem Leben, wie es Caroline Böhmer so ruhig in sich trug und so still um sich verbreitete.

Es war im Schwarzwald, wo Friedrich, von zärtlicher Sorge und sinniger Freundschaft erfüllt, der seltsamen Seele der von ihm geliebten Frau und Braut seines vergötterten Bruders beinahe andächtig lauschte. Caroline war auch wirklich der Mensch, wie ihn Schlegel als den Menschen der Zukunft ersehnt hat. Das große Wunder der positiven Alleinheit der Seele, nach welchem Schlegel alle Weiten grauer Vergangenheit durchsucht und das zu finden er am Ende verzweifelte, gleichsam erstarrt, mit vorgestreckten Armen wie ein Blinder, den sein Führer dicht vor dem Tore verlassen, lebte Caroline unbewußt und schlicht als die selbstverständlichste Wirklichkeit ihrer Seele.

Dieser einzigen Frau war es ein Schönes und Leichtes, so ganz Verschiedenes immer zu sein und doch so ganz eine Einheit zu bleiben; nach allen Richtungen beständig zu gehen und dabei immer im Zentrum ihres Wesens zu ruhen; finstere Leidensgestalten sich in den Tempel der Seele zu laden, ohne das heitere Glück entfliehen zu sehen; das geringste Erlebnis so sinnig zu lieben, daß es zu einem bleichen Halme in den ewigen Gärten Gottes sich wandelte und die kleine Flamme ihrer Lebenskerze in stolzer Demut so andächtig gegen das ewige Antlitz der Sonne zu heben, daß sie weder erlosch noch erbleichte.

Der Eindruck, den Friedrich von Caroline empfangen, war für sein ganzes Wesen und sein ganzes weiteres Leben und Leisten von tiefer und entscheidender Bedeutung. Sie traf ihn, wie er selber schreibt, zum erstenmal in den Mittelpunkt seines Wesens. Traf in den Mittelpunkt seines Wesens: heißt das für Friedrich nicht soviel, als daß sie ihm diesen Mittelpunkt überhaupt erst erschuf? War es denn nicht gerade das Fehlen der zentrierenden Mitte, was Schlegel vor der Begegnung mit Karoline beständig beklagte? Schuf ihm den Mittelpunkt, d. h. den Kristallisationspunkt all seiner seelischen Kräfte, die Harmonie dieser Kräfte, ihre positive Alleinheit, ihre uranfängliche Ganzheit. Das alles, so unglaublich viel, schenkte Caroline ihrem Freunde. Aber wer weiß, ob es nicht mehr gewesen, was sie ihm

Digitized by Google

damit genommen. Ein absolutes Zentrum hat Caroline in die Erlebniswelt Schlegels eingebildet, aber gerade dadurch hat sie alle Formen seines philosophischen und künstlerischen Leistens zerschellt.

Von quälender Sehnsucht nach der synthetischen Ganzheit der Seele geführt, schritt Schlegel allmählich durch die beiden Tore von Kunst und Philosophie aus der altehrwürdigen Stätte menschlicher Kulturbetätigung hinaus, um an den stillen Ufern des Lebens Ruhe und Frieden zu suchen. Hier langsam genesen, mußte er notwendig den Versuch machen, den Rückweg anzutreten und zu seinem philosophischen Denken und künstlerischen Schaffen zurückzukehren. Er machte ihn auch. Aber er ging nicht so, wie er gekommen war. In sein Bewußtsein, und noch viel mehr in sein Unbewußtes, war ein für allemal diejenige Form der Alleinheit getreten, durch die er das Leben von Caroline Böhmer vorbestimmt und vorgebildet erfahren hat, und der dunkle Trieb, diese Form in dem ganzen Umkreise seines philosophischen und künstlerischen Schaffens so oder anders zu verwirklichen.

In diesem Trieb glauben wir aber alle Wurzeln seines künstlerischen und philosophischen Unvermögens suchen zu müssen und auch finden zu können. Denn die Norm der Einheit im Sinne einer das Leben vorbestimmenden Form ist etwas ganz anderes als die Form der Einheit im Sinne einer das Leisten bedingenden Kategorie. Schlegel verwechselte diese beiden Formen, er hob die Einheit des Lebens zum Kriterium der Leistungseinheit und nahm dadurch seinem schöpferischen Akte Sicherheit und Macht, seinem Leben aber Frieden und Harmonie mit dem Schaffen.

II.

Das Hauptresultat, zu dem wir bereits vorgeschritten, besteht in der Einsicht, daß die innere Tragödie Friedrich Schlegels ihren Keimpunkt in der Verwechslung der Einheit des Lebens mit einer Leistungsform besitzt. Wir behaupten also, daß das philosophische und künstlerische Scheitern Schlegels seinen Grund darin hat, daß er Kriterien und Maßstäbe, die nur in der Sphäre des Erlebens, der seelischen Zustände oder, wie wir besser sagen wollen, in der Sphäre reiner Zustandswerte ihren guten Sinn behaupten können, in die Sphäre des Leistens, des kulturellen Schaffens oder, in unserer Terminologie gesprochen, in die Sphäre gegenständlicher Werte unkritisch übertragen hat. Um nun dieser unserer Behauptung zu ihrem Rechte zu verhelfen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der Analyse beider Einheitsformen zuwenden und die Verschiedenheiten herauszuarbeiten suchen, welche einer jeden von ihnen, im Unterschiede zu der andern,

Digitized by Google

wesentlich sind. Wir müssen also die Frage aufwerfen, wodurch die Einheitsform des Lebens von der Einheitsform des Leistens oder anders, wodurch sich die zuständliche Einheitsform von der gegenständlichen unterscheidet.

Selbstverständlich können wir diese systematischen Fragen hier unmöglich eingehender behandeln. Die Hauptsache aber, auf die es uns allein ankommen kann, läßt sich vielleicht in folgenden Ausführungen zusammendrängen.

Jede gegenständliche Einheit beruht immer auf einer so oder anders vollzogenen Ueberwindung der unendlichen Mannigfaltigkeit eines gegebenen Inhalts. Nehmen wir z. B. die Grundeinheit aller Naturwissenschaften, den Gattungsbegriff, so kann darüber kein Zweifel bestehen, daß seine ganze wissenschaftliche Arbeitsfähigkeit auf der Verneinung solcher Merkmale beruht, die nur einer unter den zu subsumierenden Arterscheinungen eigen und wesentlich sind. Und in einem ganz ähnlichen Sinne, wie die Einheit des naturwissenschaftlichen Begriffes, beruht auch die kompliziertere Einheit einer beliebigen Wissenschaft auf der Verneinung absoluter Wirklichkeitstotalität als ihres Objektes; dieses ist so selbstverständlich, daß wir nur eine Banalität sagen, wenn wir in diesem Zusammenhange noch einmal daran erinnern, daß keiner Wissenschaft der Mensch als ganzer gegeben ist. Der allerbedeutendste Staatsmann geht in den naturwissenschaftlichen Begriff des Menschen ohne den leisesten Schatten seines Ruhmes ein, und ein vom naturwissenschaftlich-klinischen Standpunkte noch so interessantes Subjekt wird zum Objekt der Geschichte, falls es ihre Aufmerksamkeit auf sich zieht, ganz abgesehen von dem klinischen Eigenwerte seines psycho-physischen Habitus.

Und ebenso, wie eine jede Leistungseinheit der theoretischen Sphäre, beruht auch die Leistungseinheit der ästhetischen auf einem bestimmten Fortlassen gegebener Mannigfaltigkeitselemente. Jedes Kunstwerk setzt sich ja notwendig als eine geschlossene und ruhende Einheit von Form und Inhalt der unbegrenzt-flutenden Wirklichkeitsfülle verneinend entgegen.

So baut also alle gegenständliche Einheitsform das Recht ihrer Existenz auf eine Existenzberaubung der absoluten Totalität und gründet ihren kulturellen Segen auf die Sünde der Undankbarkeit gegen die unendliche Mannigfaltigkeit eines gegebenen Inhalts. Das bedeutet aber, daß die gegenständliche Einheit niemals eigentlich als positive Alleinheit erscheint. Durch Verneinung entstanden, bleibt sie immer eine Einheit der Verneinung oder, terminologisch vielleicht glücklicher, eine negative Vereinheitlichung.

Ein ganz anderes Bild tritt uns entgegen, wenn wir unsere Auf-

Digitized by Google

merksamkeit der Einheit als einer Form des Erlebens oder der Einheitsform als einem Zustandswerte zuwenden. Diese ist absolut rein von jeglicher Sünde. Sie hat es nicht nötig, ihr Leben durch den Tod der absoluten Mannigfaltigkeit der immer lebendigen Totalität zu erkaufen. Die Sphäre des reinen Erlebens ist die einzige Sphäre, in der das Gesetz der Einigung bis zur Würde eines absoluten Prinzipes erhoben werden kann. Die einzige Sphäre, wo nichts, als Erstes gesetzt, irgend ein Anderes als Folgendes ausschließt, wo darum auch die beflügelte Fülle Schlegels wirklich realisiert und die positive Alleinheit des Geistes wirklich hergestellt werden kann.

Wenn man will, kann man sich dies Verhältnis durch folgenden Vergleich verdeutlichen. Die Einheitsform als Zustandswert denkt man sich graphisch am besten als einen Kreis. Der einigende Punkt (das Zentrum) liegt bei diesem in derselben Fläche, wie die geeinigten Punkte der Kreislinie. Die Einheitsform als Gegenstandswert ist dagegen eher mit einer Pyramide vergleichbar, deren einigender Punkt (der Gipfel) seine Herrschaft über die geeinigten Punkte der Basis nur durch Distanzierung von ihnen gewinnt.

Natürlich beweist dieser Vergleich absolut garnichts, aber vielleicht verdeutlicht er doch Einiges. Dieses Verdeutlichen ist aber auch Alles, was wir hier anstreben dürfen. Denn die theoretischen Voraussetzungen unserer Schlegelanalyse können wir hier unmöglich anders als nur ganz kurz und dogmatisch behaupten. Würden wir sie zu begründen suchen, so würde das den historischen Rahmen unserer Ausführungen sofort sprengen und uns in die Tiefen der noch ungeschriebenen Philosophie des Lebens hineinziehen.

Wir wollen nur noch einen einzigen Punkt, welcher die ganze Verschiedenheit der beiden uns interessierenden Einheitstypen vielleicht am besten aufdeckt, in ein etwas helleres Licht zu rücken suchen. Es kommt in der Hauptsache darauf an, daß die für uns wesentliche Verschiedenheit im engsten Zusammenhange mit der Bedeutung steht, welche der polare Gegensatz einerseits für die gegenständliche Einheit des Leistens, andererseits aber für die zuständliche Einheit des Lebens besitzt. Dieser polare Gegensatz, der zunächst nur ein wesentliches Spannungsverhältnis bedeutet, kann nämlich (was sich hier näher nicht ausführen läßt) durch eine weitere Determination seiner Eigenart, die notwendig in den beiden Richtungen einer quantitativen Distanzbestimmung von Pol zu Pol und einer Wesensfixierung der beiden Pole liegt, sich in der Sphäre der Leistungswerte zu einem direkten Sprengungsverhältnis jeglicher Leistungseinheit wandeln. Ein solches Sprengungsverhältnis besteht für die theoretische Sphäre als contradiktorischer Gegensatz. Besteht aber, terminologisch bis jetzt

Digitized by Google

noch nicht eindeutig fixiert, auch für die ästhetische, als eine ganz bestimmte Wesensheterogenität und Distanzweite beider Pole.

Und dieses Sprengungsverhältnis waltet nicht nur in der Mitte eines jeden der beiden Gebiete, es waltet auch im Verhältnis des einen zum anderen. Geben wir unserem ästhetischen Empfinden Sitz und Stimme in dem Herrschaftsbereiche des diskursiven Denkens, so vernichten wir unumgänglich das theoretische Wissen; erheben wir aber das diskursive Denken zu einem Mittel des künstlerischen Weltaufbauens, so vernichten wir ebenso unumgänglich den selbständigen Wert des ästhetischen Schaffens.

Ganz anders liegen diese Verhältnisse in dem Bereich der Zustandswerte. Die Ganzheit des Menschen, sein absoluter Persönlichkeitswert, braucht durch keinerlei Polarität gesprengt, kann aber auf eine beliebige Polarität gestützt, ja geradezu durch die beliebige Polarität erschaffen werden. Ja man kann wohl ohne weiteres behaupten, daß gar keine solche Antinomie der Lebenselemente ausfindig zu machen ist, die, von einem wirklich bedeutenden Menschen gelebt, sich nicht zur Festigung seiner seelischen Einheit und zur Vollendung ihrer Ganzheit ausnützen ließe. Man kann die tiefsten Widersprüche in die Abgründe seiner Seele versenken und sie dann dort, durch eine näher nicht zu beschreibende Tiefenfunktion der Seele, so unzertrennlich verbinden, wie die schwarzen und weißen Flächen einer Ofortoradierung in dem unzerlegbaren Geheimnis eines bestimmten Gesichtsausdruckes geeinigt sind.

So ist also das Sprengungsverhältnis, welches in der Sphäre des Leistens die unbedingte Herrschaft führt, in der Sphäre des Lebens absolut kraft- und gegenstandslos. Und so können wir den Unterschied der beiden Einheitstypen, der für uns von ganz entscheidender Bedeutung ist, folgendermaßen vielleicht am besten formulieren. Die Einheit als Gegenstandswert bleibt immer auf die Verneinung bestimmter Momente der absoluten Totalität gerichtet und ist darum am besten als negative Vereinheitlichung charakterisiert. Die Einheit als Zustandsform kann dagegen alle Momente der absoluten Totalität ruhig in sich verbinden und ist darum allein als positive Alleinheit richtig bezeichnet.

Nur dann, wenn wir den großen Unterschied dieser beiden, in ihrer logischen Struktur hier nur kurz skizzierten Einheitsformen beständig vor Augen halten, können wir den Versuch machen, all die Widersprüche lösen zu wollen, in welche sich Schlegel sofort verwickelt, wenn er an dem Problem des philosophischen Systems rührt und uns auch darüber Klarheit schaffen, warum ihm das philosophische System immer nur ein Problem geblieben und nie zu einer Lö-

Digitized by Google

sung gereift ist. Einerseits ist Schlegel der ausgesprochene Gegner eines jeglichen philosophischen Atomismus und ein eifriger Verfechter des Begriffes einer systematischen Wahrheit. Dem philosophisch weitaus weniger veranlagten Wilhelm gegenüber verteidigt Friedrich mit großer Bestimmtheit das ewige Prinzip des Systems und nennt es »die köstliche, lautere Urkunde unseres göttlichen Adels«. Dieses einerseits. Aber es existiert auch eine andere Seite. Ohne irgendwie an seiner Inkonsequenz Anstoß zu nehmen, schreibt derselbe Friedrich ganz ruhig folgende Sätze nieder: »es ist tötlich für den Geist, ein System zu haben« und dann wieder gelegentlich: »ein jeder Mensch spricht, wenn er sich entscheidend ausdrückt, lauter Widersprüche«. Unwillkürlich entsteht die Frage: Wie steht es denn eigentlich? Erkennt Schlegel das System an, als eine den Geist befreiende Kraft und die Vollendung all seiner Bestrebungen, oder verneint er dasselbe als ein falsches und tötliches Prinzip? Natürlich ist eine sehr einfache und vom formal logischen Standpunkte aus durchaus korrekte Lösung dieser Frage ohne weiteres denkbar. Sie ist durch den Umstand gegeben, daß nur die erste Behauptung Schlegels der zweiten widerspricht, nicht aber auch umgekehrt: die zweite der ersten. Ich will sagen: setzt man als oberstes Ideal aller Denktätigkeit das Prinzip des Systems, so ist es natürlich unmöglich, dasselbe ein paar Zeilen weiter schlechthin zu verneinen. Setzt man aber dagegen als Ideal eine abwechselnde Behauptung der sich gegenseitig ausschließenden Meinungen, so steht einem nichts im Wege, auch das Prinzip des Systems bald zu behaupten und bald zu verneinen. Wählt man darum von vornherein, wie es leider zu oft geschieht, als Determinante einer Schlegelinterpretation dessen Ausfälle gegen den Geist der Systematik, so hat man allerdings ein leichtes Spiel. Aber wie es uns scheint weniger dadurch, daß man das schwierige Problem gelöst, als dadurch, daß man es einfach vernichtet. Darum wollen wir versuchen, andere Wege zu wandeln.

Wir meinen, daß der von uns oben konstatierte Widerspruch, in welchen sich Schlegel verwickelt, sich nur so lösen läßt, daß man seine positiven und negativen Aussagen in bezug auf das Prinzip des Systems auf ganz verschiedene Gegenstände bezieht.

Was Schlegel eigentlich will, ist eine Systematisierung und Ordnung lebendiger Inhalte, was er nicht will, ist ein totes System inhaltsarmer Formen. Er will also das System als eine aus Widersprüchen bestehende Einheit, nicht aber als eine die Widersprüche auflösende Vereinheitlichung. Er will eine ausgesprochene Beherrschung der absoluten Totalität, aber ohne irgendeine formale Ueberwindung der konkreten Inhaltlichkeit mit ihren Gegensätzen.

Digitized by Google

Sein Grundproblem besteht also in der Frage: wie ist eine theoretische Einheit außer der Kategorie der negativen Vereinheitlichung oder auch, wie ist ein philosophisches System ohne Distanzsetzung zwischen der Basis seiner kulturellen Fülle und seiner begrifflich herrschenden Spitze überhaupt denkbar? Wir sehen, diese Frage ist ein ausgesprochenes Verlangen, an die Stelle der gegenständlichen Leistung philosophischer Systembildung den Einheitstypus der zuständlichen Wertsphäre zu setzen.

In diesem Sinne unterscheidet auch Schlegel den Geist des Systems, den er liebevoll verteidigt, von der geistlosen Systematik, welche er ebenso energisch verneint. Als Beleg für die Richtigkeit dieser Interpretation, oder zum mindesten als ihre Illustration, kann man vielleicht auch die Bemerkungen Friedrichs über den Unterschied der chemischen und physikalisch-mathematischen Naturbetrachtung heranziehen, welcher ihm eine Zeitlang sehr wesentlich erscheint und eine beinah symbolische Bedeutung erhält. Im Verhältnis zur Physik ist die Chemie (besonders die Chemie der Schlegelschen Zeit) eine Wissenschaft, die von allen anderen weitaus am tiefsten in die qualitative Stofflichkeit, die konkrete Inhaltlichkeit der Natur eindringt. Sie ist weit weniger als die ihr verwandte Physik unter die Herrschaft mathematischer Gesetzmäßigkeit zu beugen. Mit einiger Uebertreibung kann man direkt sagen, daß die Chemie tief in die Natur eingesenkt bleibt, die Physik dagegen eher als abstrakter Begriffszusammenhang über der Natur schwebt. Und darum ist es gerade die Chemie, welche Schlegel für die Philosophie der Zukunft zum Vorbild erhebt. Die Philosophie, schreibt er, ist schließlich nichts anders als »logische Chemie«. Wenn dieser Ausdruck überhaupt verstanden werden soll, so kann er unserer Meinung nach nicht anders gedeutet werden als im Sinne der Forderung, die Philosophie müsse alle Elemente unseres Bewußtseins zu einer organischen Einheit versöhnen und verbinden, aber ohne sie durch die systematisierende Gewalt abstrakter Begriffsbildung zu vergewaltigen. In dieser Forderung erklingt wieder der Schlegelsche Ruf nach Inhalt und Konkretheit, den wir die ganze Zeit verfolgen und der für Friedrich, welcher der Einheitsform des Leistens die Einheitsform des Lebens untergeschoben, so äußerst charakteristisch ist. Besonders laut wird er dort, wo Schlegel die Forderung erhebt, die Logik müsse eine materielle Logik, die Poetik eine poetische Poetik, vor allem aber das System ein Individuum, d. h. so viel als unzerlegbare, lebendige, inhaltliche, bestimmte Einheit sein.

Aber verlassen wir jetzt den Philosophen Schlegel und schenken

Digitized by Google

unsere Aufmerksamkeit einmal dem Dichter. Man braucht die »breithüftige Lucinde«, wie diesen Roman selbst die »Nachgeborene Schwester« der Romantik Ricarda Huch bezeichnet, nicht mehr als einmal gelesen zu haben, um es sofort zu sehen, daß er auf ästhetischem Gebiete mit einem ganz analogen Problem ringt, wie wir es eben in der Sphäre des theoretischen Schaffens bei Schlegel zu verfolgen gesucht haben. Daß sie schließlich nichts anderes bedeutet, als die notwendig mißlungene Antwort auf die tiefe Frage, wie es denn eigentlich möglich ist, die positive Alleinheit eines bestimmten Erlebnisses in ihrer ganzen Unendlichkeit in der begrenzten Sphäre einer ästhetischen Leistung zu adäquater Darstellung und plastischer Ruhe zu bringen.

Ganz dieselben Motive, welche Friedrich daran gehindert haben, zu einem philosophischen System vorzudringen, hinderten ihn auch daran, aus seiner geliebten und gehätschelten Lucinde ein wirkliches Kunstwerk zu machen. Er hatte viel zu viel Liebe zu der einzelnen Kulturerscheinung, um sie unter die Herrschaft einer philosophischen Systembildung zu beugen und viel zu viel Anhänglichkeit an sein tiefstes Erleben, viel zu viel Dankbarkeit ihm gegenüber, um es in die Form ästhetischer Gesetzgebung zu zwingen. Wie er die Distanz zwischen der Basis und der herrschenden Spitze des Systems, als einen Verrat der lebendigen Fülle an die tote Einheit verneinte, so verneinte er auch die Distanz zwischen dem wirklichen Erlebnis und seiner ästhetischen Kristallisation als einen Verrat des Lebens an die Kunst. So verlangte er, ohne sich dessen ganz bewußt zu sein, vom Kunstwerke, daß es ein menschliches Erlebnis gestalte, ohne sich selber und ohne auch uns von diesem Erlebnis her nach irgend einer Seite bewegen zu dürfen. Diese Forderung ist aber schließlich nicht weniger als ein direktes Verneinen des Kunstwerkes, im Sinne eines vom Leben abhängigen Gebildes, und seine Anerkennung ausschließlich im Sinne einer passiven Wiedergabe der künstlerischen Bildung und Formung des Lebens selbst. Auch hier also begegnen wir einem ganz analogen Fehler, wie wir ihn für die theoretische Sphäre bereits aufgedeckt haben: Schlegel postuliert wiederum für die gegenständliche Leistung ästhetischer Formgebung den Formtypus der zuständlichen Wertsphäre.

Man könnte nun, wie wir glauben, von dem hier gewonnenen Standpunkte aus eine ganz genaue Analyse der Lucinde vornehmen, und das würde ganz bestimmt zu einer vollständigen Ehrenrettung dieses so verpönten Buches führen. Die Lucinde als Gegenstandswert ist vielleicht absolut wertlos. Als Hieroglyph eines reinen Zu-

Digitized by Google

standswertes gefaßt — ist sie dagegen unendlich bedeutend. Sie ist überhaupt keinen Augenblick das Werk eines darstellenden Künstlers. Sie ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als eine selten überzeugende Vermittlungsgeste eines großen Bildners des Lebens. Friedrich selber gehört ja vor allem zu den vielen, von denen er so glücklich gesagt hat, daß man sie nur darum für Künstler hält, weil sie Kunstwerke der Natur sind. Von hier, und im Zusammenhange damit auch von seiner Ueberzeugung aus, daß »unser zerbrechliches Dasein nichts schaffen kann, was unseren göttlichen Anforderungen genügen könnte«, muß und kann erst die Lucinde verstanden werden. Ihr Fehler ist garnicht die ihr so oft vorgeworfene Trübung der einzelnen Werttypen, ihr unhaltbares Schweben zwischen philosophischer Reflexion und künstlerischer Darstellung. All dieses teilt sie beispielsweise mit den schönsten der Schillerschen Gedichte, und darum sieht man ihre Eigenart vielleicht am besten, wenn man sie mit diesen vergleicht.

Lesen wir z. B. »Die Ideale«, so haben wir, ganz abgesehen von der Frage, ob dies Gedicht Philosophie oder Kunst, beides zusammen oder keins von beiden ist, durchaus das sichere Gefühl, daß »Die Ideale« ihr eigenes, in sich beruhendes Leben atmen. Wir wissen, daß sie Schiller gedichtet hat, aber wir fühlen auch, daß in dem Augenblicke, da er zum letzten Mal die Hand daran gelegt, er sie zu voller Unabhängigkeit und Selbständigkeit entlassen hat.

Bei der Lektüre von Schiller ist unser Blick gleichsam nach oben gerichtet; er verliert sich in der von allem Menschlichen unabhängigen Wertsphäre. Bei der Lektüre von Schlegel ist es dagegen ganz anders: da senken wir unsere Blicke unwillkürlich nach unten; liebevoll sinnen sie über den wurzelwunden Stellen der Schlegelschen Seele, denen das Werk seine Worte und Bilder entrissen. Hier stoßen wir auf eins der bedeutendsten Merkmale aller romantischen Kunst. Ihre Werke werden niemals recht heimisch in der großen, lichten, aber auch kalten Welt gegenständlicher Werte. Aesthetisch niemals selbständig, weil von der Erlebniswelt ihres Schöpfers immer sichtbar überschattet, irren sie in der großen Welt vollendeter Kulturwerte wie ewige Kinder. Haben sie aber nicht vielleicht darum auch so viel innige Mystik in ihren großen Augen, wie sie in den Blicken erwachsener Menschen nur äußerst selten, ja vielleicht überhaupt niemals leuchtet?

Wie zwingt man die Unendlichkeit des Erlebens in die begrenzte Form des künstlerischen Schaffens? Das ist, wie wir uns entsinnen, das Hauptproblem der Lucinde. Daß eben in diesem Bestreben, die ganze Fülle des Lebens in den Rahmen seines Romans zu zwingen

Digitized by Google

und keinen einzigen heiligen Krumen desselben zu Boden fallen zu lassen, die Hauptaufgabe Schlegels bestand, dies leuchtet in jeder Zeile der Lucinde, in jedem Wort, in jedem Bilde. Am typischsten hierfür ist aber vielleicht die bekannte Stelle: »Für meine Liebe zu meiner Schrift ist kein Zweck zweckmäßiger als der, daß ich gleich anfangs das vernichte, was wir als Ordnung (Schlegel meint natürlich ästhetische Ordnung) bezeichnen.« Woher diese Verneinung der Ordnung, worin ist ihr Sinn zu suchen? Immer in ein und demselben. Die ästhetische Ordnung ist nicht anders zu erreichen, als durch Fortlassen einiger Erlebniselemente und durch ein Umordnen der anderen. Ordnung ist immer ästhetische Formung. Jede solche Formung verlangt aber vom Standpunkte des reinen Erlebens notwendig ein Umbilden und Vernichten desselben als solches, ein Distanzsetzen zwischen dem Erleben und seiner ästhetischen Inkarnation. Dieses Distanzsetzen aber, diese verwandelnde Formung ist gerade das, was Schlegel, in die Einheitsform als einen Zustandswert eifersüchtig verliebt, unmöglich zugeben kann. Er ist eher bereit, eine ästhetische Unordnung in seinem Kunstwerke zu dulden als eine Umordnung der Lebenselemente in ihm endgültig zu fixieren.

Schlegel verneint die ästhetische Ordnung, aber die Gründe seiner Verneinung sieht er durchaus nicht ein. Er denkt, daß die Lucinde chaotisch sein muß, um, wie er schreibt, das schöne Chaos seiner Seele nachzubilden. Dieser Satz ist äußerst wichtig. Er deckt mit einem Schlage, und zwar in drei Richtungen, das vollständige Fehlen jeglicher Demarkationslinie in dem Schlegelschen Bewußtsein auf zwischen den Elementen des Lebens und des Schaffens, zwischen den verschiedenen Reihen des Lebens und Leistens, zwischen den gegenständlichen und zuständlichen Werten. Er ist erstens falsch, indem er annimmt, daß das Chaos des Erlebens in ästhetisch ebenfalls chaotischen Formen wiedergespiegelt werden müsse, als ob es Objekte künstlerischer Darstellungen geben könnte, die ohne alle ästhetische Gesetzmäsigkeit sich zu Kunstwerken formen ließen. Würde zwischen den beiden Reihen der gegenständlichen und zuständlichen Werte ein so einfacher Zusammenhang herrschen, so könnte das »Tagebuch des Wahnsinnigen« ein jeder Wahnsinnige, nicht aber nur Gogol geschrieben haben. Zweitens erscheint es als ein Verrat Schlegels an seiner eignen Seele, die niemals ein Chaos gewesen. Natürlich war Friedrich ein äußerst widerspruchsvoller Mensch, aber gerade diese Widersprüche konstituierten durch ihre Polarität seine ganz eigentümliche Ganzheit und absolute Eigenartigkeit. Drittens aber ist uns dieser Satz so wesentlich, weil er durch das bloße Aussprechen

Digitized by Google

des Wortes Chaos doch irgend einer Wahrheit nachgeht und irgend ein Zugeständnis verrät. Wir glauben d e r Wahrheit, daß die Harmonie der Gegensätze nur in der Sphäre des Erlebens, d. h. nur als Zustandswert möglich ist. Sucht man sie in der Sphäre des Leistens zu spiegeln, sucht man sie als Gegenstandswert zu fassen, so wird sie notwendig zu einem Chaos, zu einer Feindschaft aller Elemente. Die Lucinde ist darum keineswegs die Nachbildung eines Chaos, sie ist nur notwendig ein Chaos, weil sie die Nachbildung einer absoluten Synthese sein will.

Schlegel selbst spricht von seiner Wut der Synthese, und diese leuchtet auch wirklich aus jeder Strophe seines Romans.

So will Friedrich das Leben darstellen, wie es der ganze, ewige, innere Mensch empfindet, wie einen einzigen Gedanken und ein unteilbares Gefühl. So meint er, daß die Lucinde »alles ganz und unendlich empfindet, daß sie von keiner Absonderung weiß, daß sie eins und unteilbar ist«. Dieselbe Qual, die Allheit, Einheit sagen zu können, brennt auch in den Worten: »was ich träumte, war nicht etwa bloß ein Kuß, eine Umschließung deiner Arme, es war nicht bloß der Wunsch, den quälenden Stachel der Sehnsucht zu brechen und seine süße Glut in Hingebung zu kühlen. Nicht nach deinen Lippen allein sehnte ich mich, oder nach den Augen oder nach deinem Leibe«, sondern, und nun kommt der ganz falsche Akkord: »es war eine ganz romantische Verwirrung von allen diesen Dingen«. Das war es gewiß nicht, was es aber war, können wir vielleicht in einen Satz, der gleich weiter unten kommt, hineinzudeuten versuchen. »Alle Mysterien des Weiblichen umschwebten mich.« So war es also nichts anderes als das mystische Wesen des Weibes, die mystische Ganzheit einer liebenden Seele, welcher im tiefsten Grunde alle Bestrebungen Schlegels eine letzte Allheit, eine höchste Einheit zu sagen galten.

Mit diesen Worten können wir unsere Analyse der Schlegelschen Leistungsversuche schließen. Als ihr wertvollstes Resultat nehmen wir die Einsicht mit, daß Schlegel als Dichter und Denker unbewußt immer bemüht blieb, die Einheitsform des Lebens zu einer Einheitsform des Schaffens zu erheben, oder mit andern Worten gesprochen, die Einheitsform als Gegenstandswert durch die Einheitsform als Zustandswert zu ersetzen.

In diesem Bestreben verbrannte die schöpferische Kraft Schlegels, in diesem Feuer war die Tragödie seines Schaffens geboren. Es war eine große Kraft, die hier ihren Tod gefunden, weil sie sich selbst eine unlösbare Aufgabe gestellt, das unbegrenzte Leben in die begrenzende Sphäre der Kunst, den umfassenden Zustandswert in

Digitized by Google

den verneinenden Gegenstandswert, die positive Alleinheit in die negative Vereinheitlichung, d. h. also das Ganze in seinen Teil zu zwingen.

Wäre es Schlegel gelungen, diese Aufgabe wirklich zu lösen, so hätte er ein Wunder vollbracht. Ein Wundertäter ist er aber nie gewesen. Derjenige Inhaltsüberschuß, den ein jedes Erlebnis dem Kunstwerke gegenüber besitzt und auf dessen Verneinung alle Wandelung der Zustandswerte in Gegenstandswerte, der positiven Alleinheit in die negative Vereinheitlichung beruht, mußte, in die Sphäre des Schaffens unkritisch aufgenommen, sich hier als ein äußerst gefährliches Element von großer Sprengkraft erweisen. Alles Leisten beginnt notwendig mit einem Akte innerer Selbstbegrenzung. Die positive Alleinheit der Seele weckt wohl eine sengende Sehnsucht nach dem heiligen Segen des Schaffens, lähmt aber zugleich seine lebendige Kraft. Von dem synthetischen Antlitze der Seele her ist jegliches Leisten unmöglich. Nur die Entäußerung dieses Antlitzes hielt Schlegel für eine wirklich bedeutende Schöpfung. Vielleicht ist das die glücklichste Formulierung der Schlegelschen Tragödie, der typischen Tragödie seines Schaffens.

Schleiermacher schreibt in seinen »Vertraulichen Briefen«: Nichts Göttliches kann ohne Entweihung in seine Elemente zerlegt werden«. Wir glauben, daß man diesen Satz in Bezug auf Schlegel ruhig umkehren darf. Wir glauben, daß alles das, was Friedrich auf dem Grunde seiner Seele als ihre unzerlegbare Einheit, ihre beflügelte Fülle getragen, sich als sein tiefstes Wesen, als die religiöse Wurzel seiner Seele auffassen läßt.

Jedenfalls hat er selber das religiöse Erlebnis als eigentümliches Gefühl des Gegenübergestelltseins des einen unteilbaren und ewigen Menschen dem ewigen und unbegrenzten Weltall beschrieben.

Dieses Hinneigen der positiven Alleinheit nach der Seite des religiösen Erlebens, wirft auf die Tragödie Friedrich Schlegels ein ganz neues Licht.

Die positive Alleinheit der Seele kann unmöglich entäußert werden, heißt unter diesem neuen Aspekte nichts weniger, als daß die religiöse Kraft des Menschen in keinem Gebiete der Kulturbetätigung sich Stimme und Geltung verschaffen kann. Die weiße Flamme des religiösen Erlebens stählt somit unseren Willen nicht zu einem siegreichen Leisten, sie verzehrt vielmehr diesen Willen und seine schöpferische Tat. So ist Religiosität nur als reines Erlebnis denkbar, welchem jede Objektivierung für immer versagt ist, als reiner Zustandswert, dem es nie gelingen kann, sich in einen gegenständlichen Wert einer bestimmten Leistung zu wandeln.

Digitized by Google

Nur ein Leben in Gott ist somit möglich. Jeder Gedanke einer religiösen Kultur dagegen unsinnig. Unsinnig, weil alle Kultur auf einem Schaffen beruht und ein Geschaffenes bedeutet; alles Schaffen aber ein Verneinen und Vernichten derjenigen positiven Alleinheit der Seele voraussetzt, in welcher schließlich alle Religiosität unmittelbar wurzelt. Gibt es somit überhaupt eine religiöse Leistung, so ist es jedenfalls eine Leistung nicht mehr von dieser Welt. Und gibt es Religiosität als einen Gegenstandswert, so ist er jedenfalls nicht mehr in dem Bereiche des Phänomenalen zu suchen, wo jedes Wort und jedes Werk den heiligen Namen Gottes eher zu schmälern als zu loben scheint.

Im Zeichen dieser tragischen Antinomie von religiösem Erleben und ästhetisch-philosophischem Schaffen, erlischt langsam das reiche und bewegte Leben Friedrich Schlegels. In der Atmosphäre der griechischen Welt und der Fichteschen Wissenschaftslehre, damit aber in der Atmosphäre einer gewaltigen Kultur und eines beinahe titanenhaften Willens zum Denker, Forscher und Dichter gereift, kann es Schlegel unmöglich über sich bringen, so ohne jeglichen Kampf in den stummen Abgründen seines religiösen Erlebens zu versinken. Bis an sein Ende ringt er vergebens nach einem religiösen Werte und einer religiösen Tat. Ringt, obgleich er es weiß, daß nur in der »heiligen Passivität der Mensch sich an sein ganzes Ich erinnern kann und die Welt und das Leben anschauen«, ringt, obgleich er schon lange erfahren, daß der höchste Gipfel alles Verstandes nur in dem Schweigen aus eigener Wahl, nur in dem freien Verstummen des freien Menschen vor Gott zu suchen und zu finden ist.

Sein unermüdlicher Bruder spornt ihn unermüdlich zu energischem Schaffen. Friedrich lächelt müde, ironisch und bitter: Er weiß »die Faulheit ist das einzige gottähnliche Fragment«, das wir vom Himmel erhalten. Zugleich aber an Novalis das sonderbare Geständnis, daß seine Faulheit doch nur die Trauer seiner Seele ist. So innerlich traurig und in dieser Traurigkeit beinahe vollständig einsam, äußerlich aber, selbst für die meisten seiner früheren Freunde, ein in geistige Faulheit und verspäteten Wohlstand versunkener Mensch, erlischt Schlegel langsam als treuer Sohn der katholischen Kirche.

Lesen wir die letzten Schriften Schlegels und denken dabei an seine genialen Jugendfragmente, so beschleicht uns eine trostlose Trauer: was war er und was ist er geworden; der junge Schlegel: ein weißes Segel über dem unendlichen Meer; der alte: ein müdes Wellengekräusel über einem versunkenen Schiffe.

Digitized by Google

Notizen.

Ein entschiedener Voluntarismus kennzeichnet fast alle modernen pädagogischen Bemühungen; die Arbeitsschule, wie sie z. B. Kerschensteiner erstrebt (vgl. seine »Grundfragen der Schulorganisation« 2. verb. u. verm. Aufl. Leipzig-Berlin 1910), die Landerziehungsheime, die Schriften so entgegengesetzter Theoretiker wie L. Gurlitt und F. W. Foerster treffen in diesem Schlagwort zusammen mit der experimentellen Pädagogik Meumanns. Auch wer in den Angriffen auf das Unterrichtsziel des alten Gymnasiums eine Gefahr sieht, wird heute geneigt sein, die willenbildende Kraft intellektueller Vertiefung hervorzuheben. Aber gerade in den Erörterungen über die Grundfragen der Erziehung zeigt sich, daß die bloße Forderung einer »Willensbildung« vage und unklar ist, daß sich dahinter das ungebundene »Ausleben« ebenso gut verstecken kann, wie die straffe soldatische Zucht oder die autonome Gewalt der erkannten Lebensziele über den bloßen Trieb. Wo Klarheit über das Wollen erstrebt wird, da wird auch der Intellekt wieder sein Recht fordern, und in diesem Sinne jedenfalls ist F. Wynekens »neue Schulgesinnung« ein Fortschritt, weil sie die Erziehung zu schöpferischer Kulturarbeit bewußt sich zum Ziele setzt und Kultur dabei als eine Verwirklichung absoluter und ewiger Werte faßt. (Wickersdorfer Jahrbuch 1908. Jena 1909.) Wer von der Wahrheit einer idealistischen Philosophie der Kultur überzeugt ist, muß in den Grundfragen auf Wynekens Seite stehen, mag er auch gegen die einzelnen Maßregeln noch so viele Bedenken haben und insbesondere die Gefahren der Trübnisse und des bloßen Nachdenkens höher einschätzen als der begeisterte und gewiß auch begeisternde Begründer von Wickersdorf (vgl. dazu: Zweiter Jahresbericht der freien Schulgemeinde Wickersdorf. Jena 1910). Sucht man hier zur Autonomie zu erziehen, so ist für F. W. Förster »Autonomie« fast zu einem Scheltwort geworden. Dieser überzeugte Vertreter kirchlicher Willenszucht sieht darin nur den »autos«, nicht den »nomos«. Seine »Sexualethik und Sexualpädagogik« ist soeben in 3. vermehrter Auflage erschienen (Kempten u. München 1910). In berechtigter und erfreulicher Gegnerschaft gegen den bald frivolen, bald ehrlich-lebensfremden Dilettantismus vieler »Reformer« wird Förster zum Lobredner der katholischen Kirche. Was er über den Wert heroischer Vorbilder und absoluter Forderungen schreibt, ist tief und wahr; aber ganz konzentriert auf die im höheren Sinne des Wortes »praktischen« Fragen, scheint Förster zu übersehen, daß die Kritik an überkommenen Lehrsätzen nicht eine freche Willkür, sondern eine

Digitized by Google

Pflicht des Geistes ist. Der Glaube, daß die bloße intellektuelle Aufklärung auch den rechten Willen aus sich erzeugen werde, ist gewiß ein gefährlicher Wahn; der Intellektualismus, sofern man darunter die Ueberzeugung versteht, aus bloßem Intellekt das Leben der Menschheit aufbauen zu können, sollte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts überwunden sein —, aber die Forderung, daß alles, was gelten soll, sich vor dem Verstande zu rechtfertigen hat, bleibt trotzdem bestehen. Wer diese beiden Bedeutungen von Intellektualismus nicht auseinander hält, der gerät in Gefahr, aus Sorge um die Reinheit der Sitten die tiefere Redlichkeit des Geistes zu verletzen. Mit vollem Rechte betont Förster (a. a. O. 244), »daß es gar nicht in unserer Macht steht, unsere bessere Erkenntnis herunter zu schrauben«. Aber dieser Satz gilt doch nicht allein für die Forderung der reinen Monogamie, er behält seine Wahrheit auch, wo es sich um Kritik von Dogmen handelt. Auch hier dürfen wir eine erkannte Wahrheit nicht verleugnen, weil sie uns oder andere willkommener Stützen in sittlichen Kämpfen beraubt. Vielmehr müssen wir danach streben, die sittliche Kraft und den Kern des religiösen Gefühls unabhängig zu machen von den Teilen der kirchlichen Ueberlieferung, die der Kritik nicht standhalten. Daß man trotzdem von der Kirche vieles lernen und ihren großen Leistungen auch die geziemende Hochachtung widmen soll, bleibt natürlich richtig. J. Cohn.

Berthold Kern, Generalarzt und bisher Professor a. d. Kaiser-Wilhelmsakademie (Schriften: »Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens als Grundriß einer Philosophie des Denkens«, 2. Aufl. 1907, »das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung« 1909, »das Erkenntnisproblem und seine kritische Lösung« 1910) fordert und bietet eine intensivste gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Naturwissenschaft und gelangt, auf beiden Gebieten gleich interessiert und modern bewandert, in klarer Entwicklung zur Aufhebung des rätselvollen Gegensatzes von Geist und Natur, zu ihrer Auffassung als zweier Begriffssysteme, die sich decken. — Karl Joël.

Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck 1910).

Der Kampf der Historie um Eigenrecht und Selbständigkeit, die Versuche, ihr eigentümliches Wesen zu erkennen und ihre Autonomie den Ansprüchen des naturwissenschaftlichen Denkens gegenüber sicher zu stellen, sind durch dieses Buch wesentlich gefördert worden. Hat es doch die verbrauchte und zweideutige Gegenüberstellung von Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft durch den eindeutig geprägten und logisch gerechtfertigten Gegensatz von Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft überwunden.

Die neue Auflage dieses Buches, das zur Einführung in Rickerts methodologisches Hauptwerk »die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« bestimmt ist, bringt in Zurückweisung gegnerischer Ansichten eine Reihe wichtiger Ergänzungen, die sich vor allem auf das Problem der Individualität, das Verhältnis der Geschichte zur Kunst, sowie endlich auf das Verhältnis der verschiedenen Formen der Begriffsbildung zur »objektiven Wirklichkeit« beziehen. Die mathematische Erkenntnis wird hier als eine eigentüm-

Digitized by Google

liche Umformung des Wirklichen verstanden und zu der individualisierenden und generalisierenden Begriffsbildung in Beziehung gesetzt. R. M.

Emile Meyerson. Identité et réalité. Alkan 1908 S. 431.

Dieses höchst interessante Buch stellt eine Widerlegung des Positivismus auf dessen eigenstem Gebiete dar. Durch eine Untersuchung der Grundsätze der Naturwissenschaft gelangt M. zu der Ueberzeugung, daß die gesamte Wissenschaft ganz von apriorischen, aus der Erfahrung nicht ableitbaren Elementen durchdrungen ist. Der Positivismus begeht einen Fehler, indem er die Aufgabe der Wissenschaft auf die Feststellung gesetzmäßiger Zusammenhänge beschränkt. Die ganze Wissenschaft, nicht nur die Hypothesenwissenschaft, sondern auch die Gesetzeswissenschaft sucht nach einer kausalen Erklärung der Erscheinungen. Unter Kausalität versteht M. die Feststellung einer Gleichheit von Ursache und Wirkung, die Kausalität ist die Anwendung des Identitätsprinzips auf das Zeitliche. Aus der Erfahrung läßt dieses Prinzip sich nicht ableiten, es hat einen rein logischen apriorischen Ursprung. In seinem Werk versucht M. die herrschende Rolle des Identitäts- und Kausalitätsprinzips in der Wissenschaft darzulegen. Von den abstraktesten mechanischen Theorien bis zum Material der Wissenschaft — der Welt des »gesunden Menschenverstandes« — setzt die Wissenschaft überall eine »Metaphysik«, d. h. das Identitätsprinzip und die daraus abgeleiteten Postulate voraus. Insofern erscheint das Werk M. als Rehabilitation des wissenschaftlichen Apriorismus. Wie M. selbst bekennt, ist es der Weg Kants, den er geht. Indes nimmt er Anstoß an dem kantischen Rationalismus, an dem Versuch, zu den wissenschaftlichen Gesetzen im eigensten Sinne des Wortes auf dem Wege einer rein logischen Deduktion aus den apriorischen Prinzipien zu gelangen. Dem rationalistischen Apriorismus Kants will M. einen sozusagen empirischen Apriorismus entgegenstellen. Insofern ist sein Werk keine bloße Rückkehr zu Kant, sondern eine originelle und fruchtbringende Vertiefung und Fortbildung der im wissenschaftlichen Kritizismus verborgen liegenden Möglichkeiten. — Das Buch ist reich an interessanten und originellen Gedanken aus dem Gebiete der Geschichte der Naturwissenschaft. Für den gelehrten Naturforscher sowohl als für den Philosophen ist es von bedeutendem Interesse. In Frankreich hatte das Werk großen Erfolg. Insofern verdient es Beachtung auch als Symptom einer Entwicklung des philosophischen Denkens in Frankreich, das noch vor kurzem ganz in den Banden des Positivismus steckte. R. H.

Vor 40 Jahren sah Rudolf Haym in der Geistesgeschichte großen Stils den Ersatz für alle systematische Philosophie. »Wir — so spricht er den Gegensatz zur Philosophie des deutschen Idealismus einmal aus — suchen der Natur des Geistes vor allem durch entsagsame Vertiefung in die geschichtlichen Erscheinungen, . . in die Geheimnisse ihres Werdens und Fortschreitens beizukommen.« (Preuß. Jahrbücher 1870.) Solche Worte bezeichnen die Mißachtung, in welche alle reine Philosophie damals gesunken war. Heute, da wir den Mut zum systematischen Philosophieren wiedergefunden haben, sehen wir leicht nur die Schranken jener Richtung. Und dennoch behält, besonders solange die systematische Philosophie ausschließ-

Digitized by Google

lich der erkenntnistheoretischen Fundierung zugewendet bleibt und nicht weiter die Gebiete des Lebens durchdringt, jene Richtung auch philosophisch ihr Recht.

So mag hier kurz auf einige der tiefsten Werke hingewiesen werden, welche die geistesgeschichtliche Schule bisher hervorgebracht hat: auf die biographischen Schriften von Wilhelm Dilthey. — Dilthey kann der Systematiker der historischen Schule insofern heißen, als er sich die Aufgabe stellt, dem Reichtum ihrer Motive, ihrem »Eindringen in die Tiefen des Wirklichen« eine erkenntnistheoretische Begründung zu schaffen, das Prinzip der historischen Schule: das historische »Verstehen« zur Methode der Philosophie zu erheben. (Besonders Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883.)

Er geht aber weit über die Schranken der historischen Schule und damit über seine Genossen (Hermann Grimm, Haym u. a.) hinaus, insofern er das Ideal der Geisteswissenschaften neben einer selbständigen Geschichtsschreibung darin sieht: »Ziele und Regeln der Fortgestaltung des Lebens« festzustellen, also auf das Leben einzuwirken. Darin liegt vielleicht systematisch seine größte Bedeutung, daß er über die historische Schule hinaus die berechtigten Intentionen des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, sowie des von ihm so scharf bekämpften französischen Positivismus immer (schon 1870) aufrecht erhalten hat. Hierin bleibt er auch den neuesten Bemühungen der Philosophie verwandt.

Seine Betrachtung ist vor allem auf das eigentlich Positive und Rätselhafteste der Geschichte: auf den menschlichen Gehalt bedeutender Dichter und Denker gerichtet; auf die Individualität menschlichen Wesens, die nie in allgemeinen geschichtlichen Bedingungen enthalten ist, die durch die wichtigste Einwirkung von außen nicht bestimmt werden kann, weil sie von vornherein da und bestimmt ist; vor der, wie Dilthey selber einmal sagt, »alle Begriffe zerstäuben«. So ist der Lebensgang bedeutender Personen das Zentrum seiner Darstellungen. Aber wie sind sie frei von allem leichten Spielen mit der Analogie, von aller psychologischen Virtuosität, von aller Schönfärberei oder vordringlichen Subjektivität! Darin besteht eben Diltheys Meisterschaft: Seine Darstellungen sind von einer vornehmen, ehrwürdigen Idealität getragen, wie die Erzählungen großer Dichter. Wie sie hat Dilthey ein inneres Recht zur Subjektivität. Ein tiefer Glaube an die Menschheit liegt jeder Zeile, die Dilthey geschrieben hat, zugrunde. Reine Wissenschaft, (wenn man darunter die bloß technische Verarbeitung von Quellenmaterial versteht) ist diese Betrachtungsweise freilich nicht. Nicht eine zusammengebetene Gesellschaft von Individuen und Zuständen tritt uns gegenüber, sondern ein ganzes Leben. Wenn er uns so seinen Helden durch das Leben führt, Verbindungen eingehn, gesellige Zustände auf ihn wirken läßt: dann haben wir am Ende den ganzen Menschen kennen gelernt. Und Dilthey nimmt uns mit! Wir bleiben nicht draußen stehen, sondern vertrauen uns seiner Führung an, wir sehen es gern, wenn gar einmal der Biograph selber in die Erzählung eingreift (»was waren das doch damals für Zeiten!« z. B.) und finden uns ganz nah von diesen Gestalten, wie von Lebenden, umgeben. Und wechselnd, bald sparsam, bald in Ueberfülle, wie

Digitized by Google

im Leben selber, treten immer neue Erscheinungen in unsern Gesichtskreis. — So ist jede Biographie von Dilthey ein Stück Geistesgeschichte.

Diltheys weitausgreifendes biographisches Hauptwerk ist das »Leben Schleiermachers«, (1. Band 1870, vergriffen) das die Geschichte des deutschen Geistes von Lessing über Herder und Goethe zur Romantik enthält und wohl zum ersten Mal ein kongeniales Verständnis für die Romantik eröffnet hat. Der 2. Band, der uns über die Höhe des Lebens hinaus in die systematische Epoche Schleiermachers führen soll, ist noch ausgeblieben. Von den anderen Schriften seien noch hervorgehoben: »Das Erlebnis und die Dichtung« (Aufsätze über Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin, außer dem letzten in den sechziger und siebziger Jahren entstanden — Teubner, 2. Aufl. 1907), »Auffassung und Analyse d. Menschen im 15. u. 16. Jahrhundert«, »Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert«; die kleine Monographie über Carlyle (Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. V bis VII) — und vor allem auch: »Die Jugendgeschichte Hegels« (Abhandlung der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1905), der die Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin zugrunde liegen; diese Handschriften hat Hermann Nohl seither herausgegeben unter dem Titel »Hegels theologische Jugendschriften«, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1907. Dies Buch, mit dessen tiefsinnigem Inhalt Dilthey uns schon vor seinem Erscheinen bekannt gemacht hatte, gehört zu den bedeutsamsten philosophischen Ereignissen der letzten Jahre.

Vielleicht hat es einen guten Grund, daß Diltheys Denkerbiographien ihren Helden nicht weiter als bis auf die Höhe seines Lebens, bis zu seiner systematischen Epoche begleiten; und man könnte die Auffassung vertreten, daß die eigentliche Aufgabe des Biographen mit der Darstellung der Entwickelung erschöpft sei. Da aber, der Natur des Verstehens entsprechend, jede Biographie eine neue eigene Schöpfung ist und uns bei einem Biographen wie Dilthey dieses Neue nicht minder heilig ist wie das Original selbst, so verlangt man mit Recht nicht nur die Entwickelung, sondern auch das System des Denkers von seinem Biographen interpretiert zu sehen.

Wir schließen daher mit der Hoffnung, er werde uns einen zweiten Band »Schleiermacher«, hinreißend und tief wie den ersten, und einen ganzen Hegel, großzügig wie die »Jugendgeschichte« schenken, der die Entwickelungsgeschichte des Systems abschließt. Wir dürfen das hoffen; denn von Dilthey selbst, der noch vor einigen Jahren seinen Hölderlin und seine »Jugendgeschichte Hegels« schaffen konnte, gilt, was er einmal von Hegel sagt: er selbst gehört zu den Menschen, »in denen auch noch im Alter ein verborgenes Feuer glüht«. A. S.

Bernardino Varisco; Massimi problemi (1910).

Das Buch Variscos ist das beste Zeugnis dafür, daß die italienische Philosophie heute eine innerliche Revolution, einen sicheren Uebergang vom Empirismus und Positivismus zum Idealismus erlebt. Vor einigen Jahren war Varisco noch Vertreter des Empirismus, in dem ihn sein Lehrer, das gegenwärtige Haupt des Positivismus, Roberto Ardigo, erzogen hatte. Jetzt aber hat sich Varisco von seinem Lehrer völlig abgewendet. Dieser Uebergang ist unter den verschieden-

Digitized by Google

sten philosophischen Einwirkungen vollzogen: einerseits unter dem Einfluß der immanenten Philosophie Schuppes, die der Verfasser in ihren Grundgedanken ohne weiteres aufnimmt; andererseits unter der Wirkung des sogenannten teleologischen Idealismus (insbesondere Lotzes, Eukkens und Münsterbergs). Als Ergebnis ist eine immanente Philosophie der absoluten Werte entstanden, die durch die eigentümlich umgebildete Lehre von den Monaden und von Gott ergänzt wird. Als eine Versöhnung der entgegengesetzten Tendenzen in der Philosophie der Gegenwart, ist das Buch Variscos höchst interessant und für die Klarstellung der heutigen philosophischen Probleme sehr verdienstlich. Für die italienische Philosophie hat das Buch wegen seiner Abwendung vom Positivismus selbstverständlich die größte Bedeutung. Boris Jakowenko.

Leopold Ziegler, das Weltbild Hartmanns. Fritz Eckardt, Verlag Leipzig, 1910. Brosch. 2.50 M., geb. 3.50 M.

Der Autor dieses Werkes hat der Philosophie Eduard von Hartmanns nahe gestanden. Er hat sie augenscheinlich vollkommen durchdrungen und dann überwunden. Denn das Buch Leopold Zieglers ist eine tiefernste und gründliche Kritik, die zugleich eine Befreiung und Ablösung von der Philosophie Eduard von Hartmanns bedeutet.

Ziegler faßt Eduard von Hartmanns Philosophie an ihrer schwächsten Stelle: der Lehre von der philosophischen Induktion. Er enthüllt uns die ganze Paradoxie einer Metaphysik, die induktiv und genetisch verfährt, die einen allseitigen Monismus sich als Ziel gesetzt hat. Was Voraussetzung aller Induktion ist, das Kausalprinzip selbst, gilt hier als Produkt der Erfahrung, und dem Produkt der Erfahrung wird ein Realitätswert gegeben, der den Erkenntniswert vernichtet. Wir sehen bei Hartmann einen großen, aber hoffnungslosen Versuch, die Aspirationen eines metaphysischen Dogmatismus mit dem Empirismus zu versöhnen.

Uns selber scheint die systematische Bedeutsamkeit Eduard von Hartmanns bei allen Vergeblichkeiten einer empirischen Metaphysik, die vielfach zu Wunderlichkeiten und erstaunlichen Absurditäten führt, in seinen ernsthaften, wenn auch vergeblichen Bemühungen zu liegen, das Prinzip der Individualität gegenüber dem Allgemeinen zu retten. Mag auch das Individuelle, wie Hartmann es metaphysisch zu interpretieren versucht, am Ende seinen Bedeutungsgehalt einbüßen, so hat er in seinen scharfsinnigen Erörterungen über das Individualitätsproblem doch ganz gewiß eine der wichtigsten Aufgaben verstanden, die der modernen Philosophie gestellt sind. R. M.

Die Kantstudien erlassen ein fünftes Preisausschreiben über Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart. Die Bedingungen der Preisarbeit sind in den »Kantstudien«, Bd. XV, H. 2 u. 3 bekannt gegeben und durch Separata vermittelt. Da der Wahrheitsbegriff bei Kant bisher noch keine eigene Monographie erhalten hat, so wird auf Grund der außerordentlich glücklich gewählten Aufgabestellung aller Wahrscheinlichkeit nach in absehbarer Zeit einer dringenden Forderung der philosophischen Forschung genüge getan. R. M.

Digitized by Google

Philosophie als strenge Wissenschaft.

Von

Edmund Husserl (Göttingen).

Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein, und zwar die Wissenschaft, die den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leiste und in ethisch-religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftnormen geregeltes Leben ermögliche. Dieser Anspruch ist bald mit größerer, bald mit geringerer Energie geltend gemacht, aber niemals ganz preisgegeben worden. Auch nicht in den Zeiten, in denen Interessen und Fähigkeiten für reine Theorie zu verkümmern drohten, oder religiöse Mächte die Freiheit theoretischer Forschung unterbanden.

Dem Anspruch, strenge Wissenschaft zu sein, hat die Philosophie in keiner Epoche ihrer Entwicklung zu genügen vermocht. Auch nicht in der letzten Epoche, die bei aller Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit philosophischer Richtungen in einem wesentlich einheitlichen Entwicklungszuge von der Renaissance bis zur Gegenwart fortgeht. Zwar ist gerade dies das herrschende Ethos der neuzeitlichen Philosophie, daß sie, statt sich naiv dem philosophischen Triebe hinzugeben, vielmehr durch das Medium kritischer Reflexion, in immer tiefer dringenden Forschungen über die Methode, sich als strenge Wissenschaft konstituieren will. Aber die einzige reife Frucht dieser Bemühungen war die Begründung und Verselbständigung der strengen Natur- und Geisteswissenschaften, sowie neuer rein mathematischer Disziplinen. Die Philosophie selbst in dem sich nun erst abhebenden besonderen Sinne entbehrte nach wie vor des Charakters strenger Wissenschaft. Schon der Sinn dieser Abhebung verblieb ohne wissenschaftlich sichere Bestimmung. Wie die Philosophie zu den Natur- und Geisteswissenschaften stehe, ob das spezifisch Philosophische ihrer, doch auf Natur und Geist wesentlich bezogenen Arbeit prinzipiell neue Einstellungen erfordere, mit denen prinzipiell

Digitized by Google

eigenartige Ziele und Methoden gegeben seien, ob also das Philosophische uns gleichsam in eine neue Dimension führe oder sich mit den empirischen Wissenschaften von Natur und Geistesleben in einer und derselben Ebene abspiele: das ist bis heute strittig. Es zeigt, daß nicht einmal der eigentliche Sinn der philosophischen Probleme zu wissenschaftlicher Klärung gekommen ist.

Also die Philosophie, ihrem historischen Absehen nach die höchste und strengste aller Wissenschaften, sie, die den unverlierbaren Anspruch der Menschheit auf reine und absolute Erkenntnis vertritt (und was damit untrennbar Eins ist: auf reines und absolutes Werten und Wollen), vermag sich nicht zu wirklicher Wissenschaft zu gestalten. Die berufene Lehrmeisterin am ewigen Werke der Humanität vermag überhaupt nicht zu lehren: in objektiv gültiger Weise zu lehren. Kant liebte es zu sagen, man könne nicht Philosophie, nur Philosophieren lernen. Was ist das anderes als ein Eingeständnis der Unwissenschaftlichkeit der Philosophie. Soweit Wissenschaft, wirkliche Wissenschaft reicht, soweit kann man lehren und lernen, und überall im gleichen Sinne. Nirgend ist ja wissenschaftliches Lernen ein passives Aufnehmen geistesfremder Stoffe, überall beruht es auf Selbsttätigkeit, auf einem inneren Nacherzeugen der von den schöpferischen Geistern gewonnenen Vernunfteinsichten, nach Gründen und Folgen. Philosophie kann man nicht lernen, weil es hier solche objektiv begriffenen und begründeten Einsichten nicht gibt, und was dasselbe besagt, weil es hier noch an begrifflich fest begrenzten und ihrem Sinn nach voll geklärten Problemen, Methoden und Theorien fehlt.

Ich sage nicht, Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin, sie sei noch keine Wissenschaft, sie habe als Wissenschaft noch keinen Anfang genommen, und ich nehme dabei als Maßstab ein, wenn auch kleines Stück eines objektiv begründeten theoretischen Lehrinhalts. Unvollkommen sind alle Wissenschaften, selbst die vielbewunderten exakten Wissenschaften. Sie sind einerseits unvollständig, vor sich den unendlichen Horizont offener Probleme, die den Erkenntnistrieb nimmermehr ruhen lassen werden; sie haben andererseits mancherlei Mängel in dem schon ausgebildeten Lehrgehalt, es zeigen sich da und dort Reste der Unklarheit oder Unvollkommenheiten in der systematischen Ordnung der Beweise und Theorien. Aber wie immer, ein Lehrgehalt ist vorhanden, immerfort wachsend und sich neu verzweigend. An der objektiven Wahrheit, bezw. objektiv begründeten Wahrscheinlichkeit der wundervollen Theorien der Mathematik und der Naturwissenschaften wird kein Vernünftiger zweifeln. Hier ist — im großen und

Digitized by Google

ganzen — kein Raum für private »Meinungen«, »Anschauungen«, »Standpunkte«. Soweit es dergleichen im einzelnen doch gibt, soweit ist die Wissenschaft noch nicht gewordene, sondern werdende Wissenschaft und wird allgemein so beurteilt[1]).

Von ganz anderer Art nun als die soeben beschriebene Unvollkommenheit aller Wissenschaften ist diejenige der Philosophie. Sie verfügt nicht bloß über ein unvollständiges und nur im einzelnen unvollkommenes Lehrsystem, sondern schlechthin über keines. Alles und jedes ist hier strittig, jede Stellungnahme ist Sache der individuellen Ueberzeugung, der Schulauffassung, des »Standpunktes«.

Was die wissenschaftliche Weltliteratur der Philosophie in alten und neuen Zeiten uns an Entwürfen darbietet, mag auf ernster, ja ungeheurer Geistesarbeit beruhen; noch mehr, es mag der künftigen Etablierung wissenschaftlich strenger Lehrsysteme in hohem Maße vorarbeiten: aber als ein Fond philosophischer Wissenschaft kann darin vorläufig nichts anerkannt werden, und keine Aussicht besteht, etwa mit der Schere der Kritik da und dort ein Stück philosophischer Lehre herauszuschneiden.

Diese Ueberzeugung muß wieder einmal schroff und ehrlich ausgesprochen werden und gerade an dieser Stelle, in den Anfängen des »Logos«, der für eine bedeutsame Umwendung der Philosophie Zeugnis ablegen und dem künftigen »System« der Philosophie den Boden bereiten will.

Denn mit der schroffen Betonung der Unwissenschaftlichkeit aller bisherigen Philosophie erhebt sich sogleich die Frage, ob die Philosophie noch weiterhin das Ziel, strenge Wissenschaft zu sein, festhalten will, ob sie es wollen kann und wollen muß. Was soll uns die neue »Umwendung« bedeuten? Etwa die Abwendung von der Idee einer strengen Wissenschaft? Und was soll uns das »System« bedeuten, das wir ersehnen, das uns als Ideal vorleuchten soll in den Niederungen unserer forschenden Arbeit? Ein philosophisches »System« im traditionellen Sinn, gleichsam eine Minerva, die vollendet und gewappnet aus dem Haupte eines schöpferischen Genies ent-

1) Natürlich denke ich dabei nicht an die philosophisch-mathematischen und naturphilosophischen Streitfragen, die doch, genau besehen, nicht bloß vereinzelte Punkte des Lehrgehalts, sondern den »Sinn« der gesamten wissenschaftlichen Leistung der Disziplinen betreffen. Sie können und müssen von den Disziplinen selbst unterschieden bleiben, wie sie ja den meisten Vertretern derselben gleichgültig genug sind. Vielleicht bedeutet das Wort Philosophie in Verbindung mit den Titeln aller Wissenschaften eine Gattung von Untersuchungen, die ihnen allen gewissermaßen eine neue Dimension und damit eine letzte Vollendung geben. Aber das Wort Dimension deutet es zugleich an: strenge Wissenschaft bleibt Wissenschaft, Lehrgehalt bleibt Lehrgehalt, auch wenn der Uebergang in diese neue Dimension noch unterbleibt.

Digitized by Google

springt — um dann in späteren Zeiten neben anderen solchen Minerven im stillen Museum der Geschichte aufbewahrt zu werden? Oder ein philosophisches Lehrsystem, das nach gewaltigen Vorarbeiten von Generationen, von unten her mit zweifelssicherem Fundament wirklich anfängt und wie jeder tüchtige Bau in die Höhe wächst, indem Baustein um Baustein gemäß leitenden Einsichten als feste Gestalt dem Festen angefügt wird? An dieser Frage müssen sich die Geister und die Wege scheiden.

Die für den Fortschritt der Philosophie entscheidenden »Umwendungen« sind diejenigen, in welchen der Anspruch der vorangegangenen Philosophien, Wissenschaft zu sein, durch Kritik ihres vermeintlich wissenschaftlichen Verfahrens zerfällt, und nun der vollbewußte Wille, Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft radikal neu zu gestalten, der leitende und die Ordnung der Arbeiten bestimmende ist. Alle Denkenergie konzentriert sich zunächst darauf, die von der bisherigen Philosophie naiv übersehenen oder mißverstandenen Bedingungen strenger Wissenschaft durch systematische Erwägung zu entscheidender Klarheit zu bringen, um dann den Neubau eines philosophischen Lehrgebäudes zu versuchen. Ein solcher vollbewußter Wille zu strenger Wissenschaft beherrscht die sokratisch-platonische Umwendung der Philosophie und ebenso zu Beginn der Neuzeit die wissenschaftlichen Reaktionen gegen die Scholastik, insbesondere die Cartesianische Umwendung. Ihr Impuls geht über auf die großen Philosophien des 17. und 18. Jahrhunderts, er erneuert sich mit radikalster Gewalt in der Vernunftkritik eines Kant und beherrscht noch das Philosophieren Fichtes. Immer aufs neue richtet sich die Forschung auf die wahren Anfänge, die entscheidenden Problemformulierungen, die rechte Methode.

Erst in der romantischen Philosophie tritt eine Wandlung ein. Wiewohl auch Hegel auf die absolute Gültigkeit seiner Methode und Lehre besteht, so fehlt seinem System die philosophische Wissenschaftlichkeit allererst ermöglichende Vernunftkritik. In Zusammenhang damit aber steht es, daß diese Philosophie, wie die romantische Philosophie überhaupt, in der Folgezeit im Sinne sei es einer Schwächung oder einer Verfälschung des Triebes zur Konstitution strenger philosophischer Wissenschaft gewirkt hat.

Was das letztere, die Tendenz auf Verfälschung anbelangt, so rief bekanntlich der Hegelianismus mit dem Erstarken der exakten Wissenschaften Reaktionen hervor, infolge deren der Naturalismus des 18. Jahrhunderts einen übermächtigen Auftrieb gewann und

Digitized by Google

mit seinem, alle absolute Idealität und Objektivität der Geltung preisgebenden Skeptizismus, die Weltanschauung und Philosophie der neuesten Zeit in vorherrschender Weise bestimmte.

Andererseits, im Sinne einer Schwächung des philosophischen Wissenschaftstriebes, übte die Hegelsche Philosophie Nachwirkungen durch ihre Lehre von der relativen Berechtigung jeder Philosophie für ihre Zeit — eine Lehre, die freilich innerhalb des Systems von prätendierter absoluter Gültigkeit einen ganz anderen Sinn hatte, als den historizistischen, mit dem sie von Generationen aufgenommen worden ist, die mit dem Glauben an die Hegelsche Philosophie auch den an eine absolute Philosophie überhaupt verloren hatten. Durch den Umschlag der metaphysischen Geschichtsphilosophie Hegels in einen skeptischen Historizismus ist nun wesentlich bestimmt das Aufkommen der neuen »Weltanschauungsphilosophie«, die sich gerade in unseren Tagen rasch auszubreiten scheint, und die im übrigen selbst mit ihrer zumeist antinaturalistischen und gelegentlich sogar antihistorizistischen Polemik nichts weniger als skeptisch sein will. Sofern sie aber mindestens in ihrem ganzen Vorhaben und Vorgehen sich nicht mehr von jenem radikalen Willen auf wissenschaftliche Lehre beherrscht zeigt, die den großen Zug der neuzeitlichen Philosophie bis Kant ausgemacht hat, bezog sich speziell auf sie die Rede von einer Schwächung des philosophischen Wissenschaftstriebes.

Die nachfolgenden Ausführungen sind von dem Gedanken getragen, daß die höchsten Interessen menschlicher Kultur die Ausbildung einer streng wissenschaftlichen Philosophie fordern; daß somit, wenn eine philosophische Umwendung in unserer Zeit Recht haben soll, sie jedenfalls von der Intention auf eine Neubegründung der Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft beseelt sein muß. Diese Intention ist der Gegenwart keineswegs fremd. Sie ist voll lebendig gerade innerhalb des herrschenden Naturalismus. Von Anfang an geht er, und mit aller Entschiedenheit, der Idee einer streng wissenschaftlichen Reform der Philosophie nach, und glaubt sogar jederzeit, mit seinen früheren, wie mit seinen modernen Gestaltungen, sie schon verwirklicht zu haben. Aber all das vollzieht sich, prinzipiell betrachtet, in einer Form, die theoretisch von Grund auf verfehlt ist, so wie sie praktisch eine wachsende Gefahr für unsere Kultur bedeutet. An der naturalistischen Philosophie radikale Kritik zu üben, ist heutzutage eine wichtige Angelegenheit. Ganz besonders bedarf es gegenüber der bloß widerlegenden Kritik aus den Konsequenzen, einer positiven Kritik an den Grundlagen und Methoden. Nur sie ist geeignet, das Vertrauen auf die Möglichkeit einer wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Philosophie ungebrochen zu erhalten, das durch die Erkenntnis der widersinnigen Konsequenzen des auf der strengen Erfahrungswissenschaft sich aufbauenden Naturalismus bedroht ist. Solcher positiven Kritik dienen die Ausführungen des ersten Teiles dieser Abhandlung.

Was aber die vielbemerkte Umwendung unserer Zeit anlangt, so ist sie zwar — und das ist ihr Recht — im wesentlichen antinaturalistisch gerichtet, aber unter dem Einfluß des Historizismus scheint sie von den Linien wissenschaftlicher Philosophie abführen und in bloße Weltanschauungsphilosophie einmünden zu wollen. Der prinzipiellen Erörterung des Unterschiedes dieser beiden Philosophien und der Erwägung ihres relativen Rechtes ist der zweite Teil gewidmet.

Naturalistische Philosophie.

Der Naturalismus ist eine Folgeerscheinung der Entdeckung der Natur, der Natur im Sinne einer Einheit des räumlich zeitlichen Seins nach exakten Naturgesetzen. Mit der schrittweisen Realisierung dieser Idee in immer neuen, eine Ueberfülle strenger Erkenntnisse begründenden Naturwissenschaften greift auch der Naturalismus immer weiter um sich. Ganz ähnlich ist später, als Folgeerscheinung der »Entdeckung der Geschichte« und der Begründung immer neuer Geisteswissenschaften der Historizismus erwachsen. Den herrschenden Auffassungsgewohnheiten entsprechend, neigt eben der Naturwissenschaftler dazu, alles als Natur, der Geisteswissenschaftler als Geist, als historisches Gebilde anzusehen und demgemäß, was so nicht angesehen werden kann, zu mißdeuten. Der Naturalist also, um uns jetzt ihm besonders zuzuwenden, sieht nichts anderes als Natur und zunächst physische Natur. Alles was ist, ist entweder selbst physisch, es gehört dem einheitlichen Zusammenhang der physischen Natur an, oder es ist zwar Psychisches, aber dann bloße abhängig Veränderliche von Physischem, bestenfalls eine sekundäre »parallele Begleitatsache«. Alles Seiende ist psychophysischer Natur, das ist nach fester Gesetzlichkeit eindeutig bestimmt. Nichts für uns Wesentliches ändert sich an dieser Auffassung, wenn im Sinne des Positivismus (sei es des an einen naturalistisch gedeuteten Kant sich anlehnenden, sei es Hume erneuernden und konsequent ausgestaltenden) die physische Natur in Empfindungskomplexe sensualistisch aufgelöst wird, in Farben, Töne, Drücke etc., ebenso aber auch das sogenannte Psychische in ergänzende Komplexe derselben oder noch anderer »Empfindungen«.

Was alle Formen des extremen und konsequenten Naturalismus, angefangen vom populären Materialismus bis zum neuesten Empfindungsmonismus und Energetismus, charakterisiert, ist einerseits die

Digitized by Google

Naturalisierung des Bewußtseins, einschließlich aller intentional-immanenten Bewußtseinsgegebenheiten; andererseits die Naturalisierung der Ideen und damit aller absoluten Ideale und Normen.

In letzterer Hinsicht hebt er sich, ohne es zu bemerken, selbst auf. Nehmen wir als exemplarischen Index aller Idealität die formale Logik, so werden bekanntlich die formal-logischen Prinzipien die sog. Denkgesetze, vom Naturalismus als Naturgesetze des Denkens gedeutet. Daß dies einen Widersinn jener Art mit sich führt, der jede in einem prägnanten Sinn skeptische Theorie charakterisiert, ist an anderem Orte ausführlich nachgewiesen worden [1]). Man kann auch die naturalistische Axiologie und Praktik, darunter die Ethik, einer ähnlichen radikalen Kritik unterwerfen und ebenso die naturalistische Praxis selbst. Denn den theoretischen Widersinnigkeiten folgen unvermeidlich Widersinnigkeiten (evidente Unstimmigkeiten) im aktuellen theoretischen, axiologischen, ethischen Verhalten. Der Naturalist ist, kann man alles in allem sagen, in seinem Verhalten Idealist und Objektivist. Er ist erfüllt vom Streben, wissenschaftlich, also jeden Vernünftigen bindend, zur Erkenntnis zu bringen, was überall echte Wahrheit, das echte Schöne und Gute sei, wie es dem allgemeinen Wesen nach zu bestimmen, nach welcher Methode es im Einzelfall zu gewinnen sei. Durch Naturwissenschaft und naturwissenschaftliche Philosophie, glaubt er, sei das Ziel der Hauptsache nach erreicht, und mit aller Begeisterung, die dieses Bewußtsein gibt, tritt er nun für das »naturwissenschaftlich« Wahre, Gute und Schöne als Lehrer und praktischer Reformator ein. Er ist aber ein Idealist, der Theorien aufstellt und vermeintlich begründet, die eben das negieren, was er in seinem idealistischen Verhalten, sei es Theorien bauend, sei es Werte oder praktische Normen als die schönsten und besten zugleich begründend und empfehlend, voraussetzt. Nämlich voraussetzt, sofern er überhaupt theoretisiert, sofern er überhaupt Werte objektiv hinstellt, denen das Werten gemäß sein soll, und ebe o überhaupt praktische Regeln, denen gemäß jedermann wollen und handeln soll. Der Naturalist lehrt, predigt, moralisiert, reformiert [2]). Aber er leugnet, was jede Predigt, jede Forderung als solche ihrem Sinne nach voraussetzt. Nur predigt er nicht wie der antike Skeptizismus, expressis verbis: das einzig Vernünftige sei, Vernunft — wie theoretische, so axiologische und praktische Vernunft — zu leugnen. Ja er würde dergleichen sogar weit von sich weisen. Der

1) Vgl. meine Log. Untersuchungen, 1. Band. 1900.

2) Häckel und Ostwald können uns dabei als hervorragende Repräsentanten dienen.

Digitized by Google

Widersinn liegt bei ihm nicht offen, sondern ihm selbst verborgen darin, daß er die Vernunft naturalisiert.

In dieser Hinsicht ist der Streit sachlich entschieden, möge auch die Flutwelle des Positivismus und des ihn im Relativismus überbietenden Pragmatismus noch weiter steigen. Freilich zeigt sich gerade in diesem Umstand, wie gering die praktisch wirksame Kraft von Argumenten aus den Konsequenzen ist. Vorurteile machen blind, und wer nur Erfahrungstatsachen sieht und nur Erfahrungswissenschaft innerlich gelten läßt, wird sich durch widersinnige Konsequenzen nicht sehr gestört fühlen, die sich nicht in der Erfahrung als Widersprüche gegen Fakta der Natur ausweisen lassen. Er wird sie als »Scholastik« beiseite schieben. Die Argumentation aus den Konsequenzen übt aber auch nach der anderen Seite, nämlich bei den für ihre schlagende Kraft Empfänglichen, gar leicht eine Fehlwirkung. Dadurch daß der Naturalismus völlig diskreditiert erscheint, er, der Philosophie auf Grund strenger Wissenschaft und als strenge Wissenschaft gestalten wollte, erscheint nun auch sein methodisches Ziel selbst als diskreditiert, und dies um so mehr, als auch auf dieser Seite die Neigung verbreitet ist, sich strenge Wissenschaft nur als positive Wissenschaft und eine wissenschaftliche Philosophie nur als auf solche Wissenschaft fundierte denken zu können. Indessen das ist auch nur Vorurteil, und darum von der Linie strenger Wissenschaft abbiegen zu wollen, wäre grundverkehrt. Gerade in der Energie, mit welcher der Naturalismus das Prinzip strenger Wissenschaftlichkeit in allen Sphären der Natur und des Geistes, in Theorie und in Praxis zu realisieren sucht, und mit der er darnach strebt, die philosophischen Seins- und Wertprobleme wissenschaftlich — nach seiner Meinung »exakt naturwissenschaftlich« — zu lösen, liegt sein Verdienst und zugleich ein Hauptteil seiner Kraft in unserer Zeit. Vielleicht gibt es im ganzen neuzeitlichen Leben keine mächtiger, unaufhaltsamer vordringende Idee, als die der Wissenschaft. Ihren Siegeslauf wird nichts hemmen. Sie ist in der Tat ihren rechtmäßigen Zielen nach allumspannend. In idealer Vollendung gedacht, wäre sie die Vernunft selbst, die neben und über sich keine Autorität mehr haben könnte In die Domäne der strengen Wissenschaft gehören also gewiß auch all die theoretischen, axiologischen, praktischen Ideale, die der Naturalismus, indem er sie empiristisch umdeutet, zugleich verfälscht.

Indessen, allgemeine Ueberzeugungen besagen wenig, wenn man sie nicht begründen, Hoffnungen auf eine Wissenschaft wenig, wenn man zu ihren Zielen keine Wege zu ersehen vermag. Soll also die Idee einer Philosophie, als strenger Wissenschaft von den bezeichneten und allen wesensverwandten Problemen nicht kraftlos bleiben,

Digitized by Google

so müssen wir klare Möglichkeiten vor Augen haben, sie zu realisieren, es müssen sich uns durch Klärung der Probleme, durch Vertiefung in deren reinen Sinn, volleinsichtig die Methoden entgegendrängen, die solchen Problemen adäquat, weil durch ihr eigenes Wesen gefordert sind. Das gilt es zu leisten und so in Eins das lebendig-tätige Vertrauen auf die Wissenschaft und zugleich ihren wirklichen Anfang zu gewinnen. In dieser Hinsicht leistet uns die, sonst ja nützliche und unentbehrliche Widerlegung des Naturalismus aus den Konsequenzen sehr wenig. Ganz anders wenn wir an seinen Grundlagen, seinen Methoden, seinen Leistungen die nötige positive und dabei immer prinzipielle Kritik üben. Indem die Kritik scheidet und klärt, indem sie dazu zwingt, dem eigentlichen Sinn der philosophischen Motive nachzugehen, die meist so vage und vieldeutig als Probleme formuliert werden, ist sie geeignet, die Vorstellungen besserer Ziele und Wege zu wecken und unser Vorhaben positiv zu fördern. In dieser Absicht besprechen wir ausführlicher den oben besonders hervorgehobenen Charakter der bekämpften Philosophie, nämlich die Naturalisierung des Bewußtseins. Die tieferen Zusammenhänge mit den berührten skeptischen Konsequenzen werden im folgenden von selbst hervortreten und ebenso die ganze Weite, in der unser zweiter Vorwurf, die Naturalisierung der Ideen anlangend, gemeint und zu begründen ist, verständlich werden.

* * *

Wir knüpfen unsere kritischen Analysen natürlich nicht an die mehr populären Reflexionen philosophierender Naturforscher an, sondern beschäftigen uns mit der in wirklich wissenschaftlichem Rüstzeug auftretenden gelehrten Philosophie. Insbesondere aber mit einer Methode und Disziplin, durch welche sie glaubt, endgültig den Rang einer exakten Wissenschaft erklommen zu haben. Sie ist darin so sicher, daß sie auf jedes andere Philosophieren mit Geringschätzung herabsieht. Zu ihrem exakt wissenschaftlichen Philosophieren stehe es so, wie die trübe Naturphilosophie der Renaissance zur jugendkräftigen exakten Mechanik eines Galilei, oder wie die Alchemie zur exakten Chemie eines Lavoisier. Fragen wir nun nach der exakten, wenn auch noch beschränkt ausgebauten Philosophie, dem Analogon der exakten Mechanik, so werden wir auf die psychophysische und ganz besonders die experimentelle Psychologie hingewiesen, der doch niemand den Rang einer strengen Wissenschaft wird abstreiten können. Sie sei die so lang gesuchte, nun endlich zur Tat gewordene exakt-wissenschaftliche Psychologie. Logik und Erkenntnistheorie, Aesthetik, Ethik und Pädagogik hätten durch sie endlich ihr wissenschaftliches Fundament gewonnen, ja sie seien schon

Digitized by Google

im vollen Zuge, sich zu experimentellen Disziplinen umzubilden. Im übrigen sei die strenge Psychologie selbstverständlich die Grundlage aller Geisteswissenschaften und nicht minder auch der Metaphysik. In letzterer Hinsicht freilich nicht das bevorzugte Fundament, da in gleichem Umfange auch die physische Naturwissenschaft an der Fundamentierung dieser allgemeinsten Wirklichkeitslehre beteiligt sei.

Demgegenüber unsere Einwände: Zunächst ist, wie eine kurze Ueberlegung lehren würde, einzusehen, daß Psychologie überhaupt, als Tatsachenwissenschaft, ungeeignet ist, Fundamente für diejenigen philosophischen Disziplinen abzugeben, die es mit den reinen Prinzipien aller Normierung zu tun haben, also der reinen Logik, der reinen Axiologie und Praktik. Eine nähere Ausführung können wir uns ersparen: sie würde uns offenbar zu den schon besprochenen skeptischen Widersinnigkeiten zurückführen. Was aber die Erkenntnistheorie anlangt, die wir ja von der reinen Logik, im Sinne der reinen Mathesis universalis trennen (als welche es nicht mit dem Erkennen zu tun hat), so kann gegen den erkenntnistheoretischen Psychologismus und Physizismus manches gesagt werden, wovon einiges hier angedeutet werden soll.

Alle Naturwissenschaft ist ihren Ausgangspunkten nach naiv. Die Natur, die sie erforschen will, ist für sie einfach da. Selbstverständlich sind Dinge, sind als ruhende, sich bewegende, sich verändernde im unendlichen Raum, und als zeitliche Dinge in der unendlichen Zeit. Wir nehmen sie wahr, wir beschreiben sie in schlichten Erfahrungsurteilen. Diese selbstverständlichen Gegebenheiten in objektiv gültiger, streng wissenschaftlicher Weise zu erkennen, das ist das Ziel der Naturwissenschaft. Aehnliches gilt von der Natur im erweiterten, psychophysischen Sinne, bzw. den sie erforschenden Wissenschaften, also insbesondere der Psychologie. Das Psychische ist nicht eine Welt für sich, es ist gegeben als Ich oder Icherlebnis (in einem übrigens sehr verschiedenen Sinne), und dergleichen zeigt sich erfahrungsmäßig gebunden an gewisse physische Dinge, genannt Leiber. Auch das ist eine selbstverständliche Vorgegebenheit. Dieses Psychische nun, im psycho-physischen Naturzusammenhang, in dem es selbstverständlich da ist, wissenschaftlich erforschen, es objektiv gültig bestimmen, die Gesetzmäßigkeiten seines sich Bildens und sich Umbildens, seines Kommens und Gehens entdecken, das ist die Aufgabe der Psychologie. Alle psychologische Bestimmung ist eo ipso psycho physische, nämlich in dem weitesten Sinne (den wir von nun an festhalten), daß sie eine nie fehlende physische Mitbedeutung hat. Auch wo die Psychologe — die Erfahrungswissenschaft — es auf Bestimmung

Digitized by Google

von bloßen Bewußtseinsvorkommnissen abgesehen hat und nicht auf psychophysische Abhängigkeiten im gewöhnlichen engeren Sinne, sind diese Vorkommnisse doch als solche der Natur gedacht, d. i. als zugehörig zu menschlichen oder tierischen Bewußtseinen, die ihrerseits eine selbstverständliche und mitaufgefaßte Anknüpfung an Menschen- oder Tierleiber haben. Die Ausschaltung der Naturbeziehung würde dem Psychischen den Charakter der objektiv-zeitlich bestimmbaren Naturtatsache, kurzum der psychologischen Tatsache nehmen. Halten wir also fest: Jedes psychologische Urteil schließt die existenziale Setzung der physischen Natur in sich, ob nun ausdrücklich oder nicht.

Danach ist folgendes einleuchtend: Sollte es entscheidende Argumente geben, um derentwillen die physische Naturwissenschaft nicht Philosophie im spezifischen Sinne sein, nie und nimmer der Philosophie als Grundlage dienen und nur auf Grund vorausgehender Philosophie philosophische Verwertung zu Zwecken der Metaphysik gewinnen kann: dann müßten alle solchen Argumente ohne weiteres Anwendung finden auf die Psychologie.

Nun fehlt es an solchen Argumenten keineswegs.

Es genügt nur an die »Naivität« zu erinnern, mit der, gemäß dem oben Gesagten, Naturwissenschaft Natur als gegeben hinnimmt, eine Naivität, die in ihr s. z. s. unsterblich ist und sich z. B. an jeder Stelle ihres Verfahrens neu wiederholt, wo sie auf schlichte Erfahrung rekurriert — und schließlich führt ja alle erfahrungswissenschaftliche Methode eben auf Erfahrung zurück. Die Naturwissenschaft ist allerdings in ihrer Art sehr kritisch. Bloße vereinzelte, wenn auch gehäufte Erfahrung gilt ihr noch sehr wenig. In der methodischen Anordnung und Verknüpfung der Erfahrungen, in dem Wechselspiel zwischen Erfahren und Denken, das seine logisch festen Regeln hat, scheidet sich gültige und ungültige Erfahrung, erhält jede Erfahrung ihren abgestuften Geltungswert, und arbeitet sich überhaupt objektiv gültige Erkenntnis, Naturerkenntnis heraus. Aber wie sehr diese Art der Erfahrungskritik uns befriedigen mag, solange wir in der Naturwissenschaft stehen und in ihrer Einstellung denken — eine ganz andere Erfahrungskritik ist noch möglich und unerläßlich, eine Kritik, die die gesamte Erfahrung überhaupt und das erfahrungswissenschaftliche Denken zugleich in Frage stellt.

Wie Erfahrung als Bewußtsein einen Gegenstand geben oder treffen könne; wie Erfahrungen durch Erfahrungen sich wechselseitig berechtigen oder berichtigen können, und nicht nur sich subjektiv aufheben oder sich subjektiv verstärken; wie ein Spiel des erfahrungslogischen Bewußtseins objektiv Gültiges, für an und für sich seiende

Digitized by Google

Dinge Gültiges besagen soll; warum s. z. s. Spielregeln des Bewußtseins nicht für die Dinge irrelevant sind; wie Naturwissenschaft in allem und jedem verständlich werden soll, sofern sie in jedem Schritte an sich seiende Natur zu setzen und zu erkennen vermeint — an sich seiend gegenüber dem subjektiven Fluß des Bewußtseins — das alles wird zum Rätsel, sowie die Reflexion sich darauf ernstlich richtet. Bekanntlich ist die Erkenntnistheorie die Disziplin, welche solche Fragen beantworten will und bisher, trotz aller Denkarbeit, welche die größten Forscher an sie gewendet haben, wissenschaftlich klar, einstimmig, entscheidend nicht beantwortet hat.

Es bedarf nur strenger Konsequenz in der Festhaltung des Niveaus dieser Problematik (einer Konsequenz, die freilich allen bisherigen Erkenntnistheorien gefehlt hat), um den Widersinn einer »naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie« einzusehen, also auch den jeder psychologischen. Sind, allgemein gesprochen, gewisse Rätsel der Naturwissenschaft prinzipiell immanent, so sind ihr selbstverständlich deren Lösungen nach Prämissen und Ergebnissen prinzipiell transzendent. Die Lösung eines jeden Problems, das der Naturwissenschaft als solcher anhaftet — also ihr durch und durch, von Anfang bis Ende anhaftet — von der Naturwissenschaft selbst erwarten zu wollen, oder auch nur zu meinen, daß sie für die Lösung eines derartigen Problems irgendwelche Prämissen beisteuern könne, das heißt sich in einem widersinnigen Zirkel bewegen.

Es wird auch klar, daß wie jede wissenschaftliche, so jede vorwissenschaftliche Ansetzung der Natur in einer Erkenntnistheorie, die ihren einstimmigen Sinn behalten soll, prinzipiell ausgeschaltet bleiben muß und damit alle Aussagen, welche thetische Existenzialsetzungen von Dinglichkeiten mit Raum, Zeit, Kausalität etc. implizieren. Das erstreckt sich offenbar auch auf alle Existenzsetzungen, welche das Dasein des forschenden Menschen, seiner psychischen Vermögen u. dgl. betreffen.

Ferner: Wenn Erkenntnistheorie gleichwohl die Probleme des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein erforschen will, so kann sie nur Sein als Correlatum von Bewußtsein vor Augen haben, als bewußtseinsmäßig »Gemeintes«: als Wahrgenommenes, Erinnertes, Erwartetes, bildlich Vorgestelltes, Phantasiertes, Identifiziertes, Unterschiedenes, Geglaubtes, Vermutetes, Gewertetes usw. Man sieht dann, daß die Forschung gerichtet sein muß auf eine wissenschaftliche Wesenserkenntnis des Bewußtseins, auf das, was Bewußtsein in allen seinen unterscheidbaren Gestaltungen selbst, seinem Wesen nach, »ist«, zugleich aber auf das, was es »bedeutet«, sowie auf die verschiedenen Weisen, in denen es — dem Wesen

Digitized by Google

dieser Gestaltungen gemäß — bald klar, bald unklar, bald gegenwärtigend oder vergegenwärtigend, bald signitiv oder bildlich, bald schlicht, bald denkmäßig vermittelt, bald in dem oder in jenem attentionalen Modus, und so in unzähligen anderen Formen — Gegenständliches meint, und es ev. als »gültig«, »wirklich« Seiendes »erweist«.

Jede Gegenstandsart, die Objekt einer vernünftigen Rede, einer vorwissenschaftlichen und dann wissenschaftlichen Erkenntnis sein soll, muß sich in der Erkenntnis, also im Bewußtsein selbst bekunden und sich, dem Sinne aller Erkenntnis gemäß, zur Gegebenheit bringen lassen. Alle Bewußtseinsarten, so wie sie sich unter dem Titel Erkenntnis s. z. s. teleologisch ordnen und, näher, sich den verschiedenen Gegenstands-Kategorien gemäß gruppieren — als die ihnen speziell entsprechenden Gruppen von Erkenntnisfunktionen — müssen sich in ihrem Wesenszusammenhange und ihrer Rückbeziehung auf die zu ihnen gehörigen Formen des Gegebenheitsbewußtseins studieren lassen. So muß sich der Sinn der Rechtsfrage, der an alle Erkenntnisakte zu stellen ist, verstehen, das Wesen von begründeter Rechtsausweisung und von idealer Begründbarkeit oder Gültigkeit völlig aufklären lassen, und zwar für alle Erkenntnisstufen, zuhöchst für die wissenschaftliche Erkenntnis.

Was das besage, daß Gegenständlichkeit sei und sich als seiende und so seiende erkenntnismäßig ausweise, das muß eben rein aus dem Bewußtsein selbst evident und somit restlos verständlich werden. Und dazu bedarf es des Studiums des ganzen Bewußtseins, da es nach allen seinen Gestaltungen in mögliche Erkenntnisfunktionen tritt. Sofern aber jedes Bewußtsein »Bewußtsein von« ist, schließt das Wesensstudium des Bewußtseins auch dasjenige der Bewußtseinsbedeutung und Bewußtseinsgegenständlichkeit als solcher ein. Irgend welche Art von Gegenständlichkeit nach ihrem allgemeinen Wesen studieren (ein Studium, das Interessen verfolgen kann, die der Erkenntnistheorie und Bewußtseinsforschung fernliegen), das heißt ihren Gegebenheitsweisen nachgehen und in den zugehörigen Prozessen der »Klärung« ihren Wesensgehalt ausschöpfen. Ist hier die Einstellung auch nicht die auf die Bewußtseinsweisen und deren Wesenserforschung, so bringt es die Methode der Klärung doch mit sich, daß selbst dabei der Reflexion auf die Gemeintheits- und Gegebenheitsweisen nicht entraten werden kann. Jedenfalls ist aber umgekehrt für die Wesensanalyse des Bewußtseins die Klärung aller Grundarten von Gegenständlichkeiten unentbehrlich und sonach in ihr mitbeschlossen; erst recht aber in einer erkenntnistheoretischen Analyse, die ja ihre Aufgabe in der Erforschung der Korrelationen sieht.

Digitized by Google

Demnach befassen wir alle solchen, wenn auch relativ zu trennenden Studien unter dem Titel phänomenologische.

Wir stoßen damit auf eine Wissenschaft — von deren gewaltigem Umfang die Zeitgenossen noch keine Vorstellung haben — die zwar Wissenschaft vom Bewußtsein und doch nicht Psychologie ist, auf eine Phänomenologie des Bewußtseins gegenüber einer Naturwissenschaft vom Bewußtsein. Da es sich hier doch wohl nicht um eine zufällige Aequivokation handeln wird, so ist im voraus zu erwarten, daß Phänomenologie und Psychologie in sehr nahen Beziehungen stehen müssen, sofern beide es mit dem Bewußtsein, wenn auch in verschiedener Weise, in einer verschiedenen »Einstellung« zu tun haben; was wir dadurch ausdrücken mögen, daß die Psychologie es mit dem »empirischen Bewußtsein« zu tun habe, mit dem Bewußtsein in der Erfahrungseinstellung, als Daseiendem im Zusammenhang der Natur; hingegen die Phänomenologie mit dem »reinen« Bewußtsein, d. i. dem Bewußtsein in der phänomenologischen Einstellung.

Ist dies richtig, dann würde hervorgehen, daß unbeschadet der Wahrheit, daß Psychologie ebensowenig Philosophie ist und sein kann, als die physische Naturwissenschaft, sie doch der Philosophie — nämlich durch das Medium der Phänomenologie — aus wesentlichen Gründen näherstehen und in ihrem Schicksal mit ihr auch aufs innigste verflochten bleiben müsse. Es würde sich schließlich voraussehen lassen, daß jede psychologistische Erkenntnistheorie dadurch zustande kommen muß, daß sie, den eigentlichen Sinn der erkenntnistheoretischen Problematik verfehlend, einer vermutlich naheliegenden Verwechslung zwischen reinem und empirischem Bewußtsein unterliegt, oder was dasselbe besagt: daß sie das reine Bewußtsein »naturalisiert«.

Dies ist in der Tat meine Auffassung, und sie soll im weiteren noch manche Erläuterung finden.

* * *

Was soeben in allgemeiner Andeutung gesagt und insbesondere, was von der nahen Affinität von Psychologie und Philosophie gesagt wurde, stimmt allerdings sehr wenig zu der modernen exakten Psychologie, die der Philosophie so fremd ist, wie nur irgend möglich. Aber wie sehr diese Psychologie sich um der experimentellen Methode willen für die einzig wissenschaftliche halten und auf die »Schreibtisch-Psychologie« herabsehen mag: die Meinung, sie sei die Psychologie, die psychologische Wissenschaft im vollen Sinne, muß ich für eine folgenschwere Verirrung erklären. Der durchgehende Grundzug dieser Psychologie ist die Beiseiteschiebung jeder direkten und reinen

Digitized by Google

Bewußtseinsanalyse — nämlich der systematisch zu vollziehenden »Analyse« und »Deskription« der in den verschiedenen möglichen Richtungen immanenten Schauens sich darbietenden Gegebenheiten — zugunsten all der indirekten Fixierungen psychologischer oder psychologisch relevanter Tatsachen, die ohne eine solche Bewußtseinsanalyse einen mindestens äußerlich verständlichen Sinn haben. Für die experimentelle Feststellung ihrer psycho-physischen Regelmäßigkeiten langt sie eben mit rohen Klassenbegriffen, wie Wahrnehmung, Phantasieanschauung, Aussage, Rechnen und Verrechnen, Größenschätzen, Wiedererkennen, Erwarten, Behalten, Vergessen usw. aus; wie freilich auch umgekehrt der Fond von solchen Begriffen, mit dem sie operiert, ihre Fragestellungen und die ihr zugänglichen Feststellungen umgrenzt.

Man kann wohl sagen, daß sich die experimentelle Psychologie zur originären Psychologie analog verhält, wie die Sozialstatistik zur originären Sozialwissenschaft. Eine solche Statistik sammelt wertvolle Tatsachen, entdeckt in ihnen wertvolle Regelmäßigkeiten, aber von sehr mittelbarer Art. Deren ausdeutendes Verständnis, deren wirkliche Erklärung kann nur eine originäre Sozialwissenschaft vollziehen, d. i. eine Sozialwissenschaft, welche sich die soziologischen Phänomene zu direkter Gegebenheit bringt und ihrem Wesen nach erforscht. Aehnlich ist die experimentelle Psychologie eine Methode, ev. wertvolle psychophysische Tatsachen und Regelungen festzustellen, die aber ohne systematische, das Psychische immanent erforschende Bewußtseinswissenschaft jeder Möglichkeit tieferen Verständnisses und endgültiger wissenschaftlicher Verwertung, entbehren.

Daß hier ein großer Mangel ihres Verfahrens liegt, kommt der exakten Psychologie nicht zum Bewußtsein, und dies um so weniger, je lebhafter sie sich gegen die Methode der Selbstbeobachtung ereifert, und jemehr Energie sie daran setzt, durch die experimentelle Methode d e r e n Mängel zu überwinden; das ist aber, Mängel einer Methode zu überwinden, die, wie man nachweisen kann, für das hier zu Leistende gar nicht in Frage kommt. Der Zwang der Sachen, die eben psychische sind, erweist sich aber zu stark, als daß nicht doch zwischendurch Bewußtseinsanalysen vollzogen würden. Nur sind diese dann in der Regel von einer phänomenologischen Naivität, die in merkwürdigem Kontrast steht zu dem unzweifelhaften Ernst, mit dem diese Psychologie Exaktheit anstrebt und in manchen Sphären (bei Bescheidung hinsichtlich ihrer Ziele) auch erreicht. Das letztere gilt überall da, wo die experimentellen Feststellungen die subjektiven sinnlichen Erscheinungen betreffen, deren Beschreibung und Bezeichnung genau so wie bei den »objektiven« Erscheinungen zu vollziehen

Digitized by Google

ist; nämlich ohne jedes Hereinziehen der in die eigentliche Bewußtseinssphäre überführenden Begriffe und Klärungen; ferner wo die Feststellungen sich auf grob umrissene Klassen von eigentlich Psychischem beziehen, wie sie ohne tiefere Bewußtseinsanalyse sich von vornherein ausreichend darbieten, wofern man nur darauf verzichtet, dem eigentlich psychologischen Sinn der Feststellungen nachzugehen.

Der Grund aber des Verfehlens alles Radikal-Psychologischen bei den gelegenheitlichen Analysen liegt darin, daß erst in einer reinen und systematischen Phänomenologie der Sinn und die Methode der hier zu leistenden Arbeit hervortritt, sowie zugleich der ungeheure Reichtum an Bewußtseinsdifferenzen, die dem methodisch Unerfahrenen unterschiedslos ineinanderfließen. Auf diese Weise wird die moderne exakte Psychologie gerade dadurch, daß sie sich schon für methodisch vollkommen und streng wissenschaftlich hält, de facto unwissenschaftlich, wo immer sie dem Sinn des Psychischen, das in die psychophysischen Regelmäßigkeiten eintritt, nachgehen, d. h. zu wirklich psychologischem Verständnis durchdringen will; wie umgekehrt in all den Fällen, wo die Mängel der ungeklärten Vorstellungen von Psychischem bei dem Bemühen nach tiefer dringenden Erkenntnissen zu unklaren Problemstellungen und demgemäß zu bloßen Scheinergebnissen führen. Die experimentelle Methode ist unerläßlich, wie überall, wo es sich um Fixierung von intersubjektiven Tatsachenzusammenhängen handelt. Aber sie setzt voraus, was kein Experiment zu leisten vermag, die Analyse des Bewußtseins selbst.

Die wenigen Psychologen, die gleich Stumpf, Lipps und sonst ihnen nahestehenden Männern, diesen Mangel der experimentellen Psychologie erkannt, die den im großen Sinne epochemachenden Anstoß Brentanos zu würdigen vermocht haben und sich nun darum mühten, dessen Anfänge einer analytisch deskriptiven Durchforschung der intentionalen Erlebnisse fortzuführen, werden entweder von den experimentellen Fanatikern nicht als voll angesehen oder, wenn sie experimentell tätig waren, nur in dieser Hinsicht gewürdigt. Und immer wieder werden sie als Scholastiker bekämpft. Es wird künftigen Generationen verwunderlich genug sein, daß die ersten neueren Versuche, das Immanente ernstlich und in der einzig möglichen Weise einer immanenten Analyse, oder wie wir mit besserer Einsicht sagen, einer Wesensanalyse zu erforschen, als Scholastiker gescholten und bei seite geschoben werden konnten. Es geschieht aus keinem anderen Grunde, als weil die natürlichen Ausgangspunkte solcher Untersuchungen die sprachüblichen Bezeichnungen von Psychischem sind und dann, im Einleben in ihre Bedeutungen, nach den Phänomenen gefragt wird, auf die sich solche Bezeichnungen zunächst vage und

Digitized by Google

äquivok beziehen. Gewiß auch der scholastische Ontologismus läßt sich von der Sprache leiten (womit ich nicht sage, daß alle scholastische Forschung eine ontologistische war), aber sie verliert sich darin, aus den Wortbedeutungen analytische Urteile zu ziehen, in der Meinung, damit Erkenntnis von Tatsachen gewonnen zu haben. Der phänomenologische Analyst, der aus den Wortbegriffen überhaupt keine Urteile zieht, sondern in die Phänomene hineinschaut, welche die Sprache durch die betreffenden Worte anregt oder in die Phänomene sich vertieft, welche das vollanschauliche Realisieren von Erfahrungsbegriffen, mathematischen Begriffen usw. ausmachen — soll d a r u m auch als Scholastiker gebrandmarkt werden?

Es ist zu bedenken, daß alles Psychische, wofern es in derjenigen vollen Konkretion genommen wird, in der es für die Psychologie, wie für die Phänomenologie erstes Untersuchungsobjekt sein muß, den Charakter eines mehr oder minder komplexen »Bewußtseins von« hat; daß dieses »Bewußtsein von« eine verwirrende Fülle von Gestaltungen hat; daß alle Ausdrücke, die zu Beginn der Untersuchung der Selbstverständigung und objektiven Beschreibung dienen könnten, fließend und vieldeutig sind, und daß somit der erste Anfang selbstverständlich kein anderer sein kann, als die zunächst sichtlich werdenden, gröbsten Aequivokationen klarzulegen. Eine endgültige Fixierung der wissenschaftlichen Sprache setzte die vollendete Analyse der Phänomene voraus — ein Ziel, das in grauer Ferne liegt — und solange diese nicht geleistet ist, bewegt sich auch der Fortschritt der Untersuchung, äußerlich betrachtet, in einem erheblichen Umfange, in Form von Nachweisungen neuer, nun erst sichtlich gewordener Vieldeutigkeiten, und zwar an den in den vorangegangenen Untersuchungen vermeintlich schon fixierten Begriffen. Das ist offenbar unvermeidlich, weil in der Natur der Sachen wurzelnd. Danach ist die Tiefe des Verständnisses und die abschätzige Art zu beurteilen, mit der die berufenen Hüter der Exaktheit und Wissenschaftlichkeit der Psychologie von »bloß verbalistischen«, bloß »grammatischen« und »scholastischen« Analysen sprechen.

In der Epoche lebendiger Reaktion gegen die Scholastik war der Feldruf: Weg mit den hohlen Wortanalysen. Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann. Ganz trefflich! Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir in der Psychologie zurückgehen müssen? Sind etwa die Aussagen, die wir den Vp. im Experiment abfragen, die Sachen? Und ist die Deutung ihrer Aussagen die »Erfahrung« von Psychischem? Die Experimentalisten werden selbst sagen, das

Digitized by Google

sei bloße sekundäre Erfahrung; die primäre liege bei den Vp. selbst und auf seiten der experimentierenden und interpretierenden Psychologen in ihren eigenen, früheren Selbstwahrnehmungen, die aus guten Gründen nicht Selbstbeobachtungen seien, sein dürften. Die Experimentalisten sind nicht wenig stolz darauf, als überlegene Kritiker der Selbstbeobachtung und der — wie sie sagen — ausschließlich auf Selbstbeobachtung beruhenden Schreibtisch-Psychologie, die experimentelle Methode so ausgebildet zu haben, daß sie direkte Erfahrung nur in Form »zufälliger, nicht erwarteter, nicht absichtlich herbeigeführter Erfahrungen« benützt[1]) und die übel beleumdete Selbstbeobachtung ganz ausschaltet. Liegt darin in einer Richtung, unerachtet starker Uebertreibungen, zweifellos Gutes, so ist andererseits ein, wie mir scheinen will, prinzipielles Versehen dieser Psychologie geltend zu machen: daß sie nämlich die im einfühlenden Verständnis fremder Erfahrungen vollzogene Analyse und ebenso die Analyse auf Grund der eigenen seinerzeit unbeobachteten Erlebnisse, mit einer Erfahrungsanalyse (wenn auch einer indirekten) der physischen Naturwissenschaft auf gleiche Stufe stellt und auf diese Weise in der Tat glaubt, Erfahrungswissenschaft vom Psychischen in prinzipiell gleichem Sinne zu sein, wie die physische Naturwissenschaft Erfahrungswissenschaft ist vom Physischen. Sie übersieht die spezifische Eigenart gewisser Bewußtseinsanalysen, welche vorangegangen sein müssen, damit aus naiven Erfahrungen (ob sie nun beobachtende oder nicht beobachtende sind, ob sich im Rahmen der aktuellen Bewußtseinsgegenwart abspielend oder in dem der Erinnerung oder Einfühlung) Erfahrungen in einem wissenschaftlichen Sinn werden können.

Versuchen wir uns dies klar zu machen.

Die Psychologen meinen, alle ihre psychologische Erkenntnis der Erfahrung zu verdanken, also jenen naiven Erinnerungen oder Einfühlungen in Erinnerungen, welche vermöge der methodischen Künste des Experiments Grundlagen für Erfahrungsschlüsse werden sollen. Indessen die Beschreibung der naiven Erfahrungsgegebenheiten und die mit ihr Hand in Hand gehende immanente Analyse und begriffliche Fassung derselben erfolgt mittels eines Fonds von Begriffen, deren wissenschaftlicher Wert für alle weiteren methodischen Schritte entscheidend ist. Sie bleiben, wie einige Besinnung evident macht, bei der ganzen Natur experimenteller Fragestellung und Methode in dem weiteren Verfahren immerfort unberührt, und gehen somit selbst in die Endergebnisse, also auch in die prätendierten wissenschaftlichen Erfahrungsurteile ein. Ihr wissenschaftlicher Wert kann andererseits nicht von Anfang an da sein, er kann auch

1) Vgl. dazu Wundts Logik II[2] 170.

Digitized by Google

nicht aus den noch so gehäuften Erfahrungen der Vp. und der Versuchsleiter selbst herstammen, er kann durch gar keine Erfahrungsfeststellungen logisch gewonnen sein: Und hier ist die Stelle der phänomenologischen Wesensanalyse, die, wie ungewohnt und unsympathisch es dem naturalistischen Psychologen klingen mag, nichts weniger als empirische Analyse ist und sein kann.

Seit Locke und noch heute wird die aus der Entwicklungsgeschichte des empirischen Bewußtseins hergeholte Ueberzeugung (die also schon Psychologie voraussetzt), daß jede begriffliche Vorstellung aus früheren Erfahrungen »stammt«, verwechselt mit der ganz anderen Ueberzeugung, daß jeder Begriff den Rechtsgrund seines möglichen Gebrauchs, etwa in beschreibenden Urteilen, der Erfahrung entnehme; und das heißt hier, daß nur im Hinblick auf das, was wirkliche Wahrnehmungen oder Erinnerungen hergeben, Rechtsgründe gefunden werden können für seine Geltung, für seine Wesenhaftigkeit oder Wesenlosigkeit und in weiterer Folge seine gültige Anwendbarkeit im vorzugebenden Einzelfalle. Beschreibend verwenden wir die Worte Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasievorstellung, Aussage usw. Welche Fülle von immanenten Komponenten zeigt solch ein einziges Wort an, Komponenten, die wir dem Beschriebenen es »auffassend« einlegen, ohne sie in ihm analytisch gefunden zu haben. Genügt es, diese Worte im populären Sinn, in dem vagen, völlig chaotischen zu gebrauchen, den sie sich, wir wissen nicht wie, in der »Geschichte« des Bewußtseins zugeeignet haben? Und würden wir es auch wissen, was sollte diese Geschichte uns nützen, was sollte sie daran ändern, daß die vagen Begriffe eben vag und vermöge dieses ihnen eigenen Charakters offenbar unwissenschaftlich sind. Solange wir keine besseren haben, mögen wir sie gebrauchen, darauf vertrauend, daß für die praktischen Zwecke des Lebens zureichende grobe Unterschiede mit ihnen getroffen seien. Aber hat eine Psychologie Anspruch auf »Exaktheit«, welche die ihre Objekte bestimmenden Begriffe ohne wissenschaftliche Fixierung, ohne methodische Bearbeitung läßt? Natürlich ebensowenig als es eine Physik hätte, die mit den Alltagsbegriffen von schwer, warm, Masse usw. sich begnügte. Die moderne Psychologie will nicht mehr Wissenschaft von der »Seele«, sondern von den »psychischen Phänomenen« sein. Will sie das, so muß sie diese Phänomene in begrifflicher Strenge beschreiben und bestimmen können. Sie muß die nötigen strengen Begriffe sich in methodischer Arbeit zugeeignet haben. Wo ist diese methodische Arbeit in der »exakten« Psychologie vollzogen? Wir suchen danach in der ungeheueren Literatur vergeblich.

Die Frage, wie natürliche, »verworrene« Erfahrung zu wissen-

Digitized by Google

schaftlicher Erfahrung werden, wie es zur Feststellung objektiv gültiger Erfahrungsurteile kommen kann, ist die methodische Kardinalfrage jeder Erfahrungswissenschaft. Sie braucht nicht in abstracto und jedenfalls nicht in philosophischer Reinheit gestellt und beantwortet zu sein: Historisch findet sie ihre Antwort durch die Tat, nämlich so, daß geniale Bahnbrecher der Erfahrungswissenschaft in concreto und intuitiv den Sinn der notwendigen Erfahrungsmethode erfassen und durch ihre reine Befolgung in einer zugänglichen Erfahrungssphäre ein Stück objektiv gültiger Erfahrungsbestimmung zu Werke und so die Wissenschaft zum Anfang bringen. Die Motive zu ihrem Vorgehen danken sie keiner Offenbarung, sondern der Vertiefung in den Sinn der Erfahrungen selbst, bezw. in den Sinn des in ihnen gegebenen »Seins«. Denn obschon »gegeben«, ist es in der »vagen« Erfahrung nur »verworren« gegeben, daher die sich aufnötigende Frage, wie es nun wirklich sei, wie es objektiv gültig zu bestimmen sei; wie, d. h. durch welche besseren und wie zu bessernden »Erfahrungen« — durch welche Methode. Für die Erkenntnis der äußeren Natur wurde der entscheidende Schritt von naiver Erfahrung zu wissenschaftlicher, von vagen Alltagsbegriffen zu wissenschaftlichen Begriffen in voller Klarheit bekanntlich erst durch Galilei vollzogen. Hinsichtlich der Erkenntnis des Psychischen, der Sphäre des Bewußtseins, haben wir zwar die »experimentell-exakte« Psychologie, die sich für das vollberechtigte Gegenstück der exakten Naturwissenschaft hält — und doch sowenig sie sich dessen bewußt ist, sie steht der Hauptsache nach vor der Galileischen Epoche.

Daß sie sich dessen nicht bewußt ist, mag allerdings verwunderlich sein. Wir begreifen es, daß der naiven Naturkunde vor der Wissenschaft an der natürlichen Erfahrung nichts fehlte, nämlich nichts, was nicht im Zusammenhang der natürlichen Erfahrung selbst, mittelst der natürlich-naiven Erfahrungsbegriffe herausgestellt werden konnte. Sie ahnte in ihrer Naivität nicht, daß Dinge eine »Natur« haben, und daß diese durch gewisse exakte Begriffe in erfahrungs-logischem Vorgehen bestimmt werden kann. Die Psychologie aber mit ihren Instituten und Präzisionsapparaten, mit ihren scharfsinnig erdachten Methoden fühlt sich mit Recht über die Stufe der naiven Erfahrungsseelenkunde älterer Zeiten erhaben. Zudem, an sorgfältigen, immer wieder erneuten Reflexionen über die Methode hat sie es nicht fehlen lassen. Wie konnte ihr das prinzipiell Allerwesentlichste entgehen? Wie konnte es ihr entgehen, daß sie ihren rein psychologischen Begriffen, deren sie nun einmal nicht entraten kann, notwendig einen Inhalt gibt, der nicht einfach dem in

Digitized by Google

einem absoluten Fluß, als Jetzt und schon »abklingend«, in schaubarer Weise stetig zurücksinkend in eine Gewesenheit. Psychisches kann auch Wiedererinnertes und so in gewisser modifizierter Weise Erfahrenes sein, und im »Wiedererinnerten« liegt »Wahrgenommen Gewesenes«; und es kann »wiederholt« Wiedererinnertes sein, in Wiedererinnerungen, die einig sind in einem Bewußtsein, das die Wiedererinnerungen selbst wieder als Wiedererinnertes oder als noch Festgehaltenes bewußt hat. In diesem Zusammenhang, in diesem einzigen, als Identisches solcher »Wiederholungen«, kann a priori Psychisches als seiend »erfahren« und identifiziert sein. Alles Psychische, das so Erfahrenes ist, hat dann, wie wir ebenso mit Evidenz sagen können, Einordnung in einen umfassenden Zusammenhang, in eine »monadische« Einheit des Bewußtseins, eine Einheit die in sich gar nichts mit Natur, mit Raum und Zeit, Substanzialität und Kausalität zu tun, sondern ihre ganz einzigen »Formen« hat. Es ist ein zweiseitig unbegrenzter Fluß von Phänomenen, mit einer durchgehenden intentionalen Linie, die gleichsam der Index der alldurchdringenden Einheit ist, nämlich der Linie der anfangs- und endlosen immanenten »Zeit«, einer Zeit, die keine Chronometer messen.

Im immanenten Schauen dem Fluß der Phänomene nachschauend, kommen wir von Phänomen zu Phänomen (jedes eine Einheit im Fluß und selbst im Fließen begriffen) und nie zu anderem als Phänomenen. Erst wenn immanente Schauung und dingliche Erfahrung zur Synthese kommen, tritt geschautes Phänomen und erfahrenes Ding in eine Beziehung. Durch das Medium der Dingerfahrung und solcher Beziehungserfahrung tritt zugleich Einfühlung als eine Art mittelbaren Schauens von Psychischem auf, als Hineinschauen in einen zweiten monadischen Zusammenhang in sich charakterisiert.

Wiefern ist nun in dieser Sphäre so etwas wie vernünftige Forschung, wie gültige Aussage möglich? Wiefern sind auch nur solche Aussagen möglich, wie wir sie soeben als roheste (ganze Dimensionen verschweigende) Beschreibungen gegeben haben? Nun selbstverständlich wird Forschung hier sinnvoll sein, wenn sie sich eben rein dem Sinne der »Erfahrungen« hingibt, die sich als Erfahrungen von »Psychischem« geben, und wenn sie das »Psychische« dabei genau als das nimmt und zu bestimmen sucht, als was es, dieses so Geschaute, genommen und bestimmt zu sein gleichsam fordert. Also wenn man vor allem nicht widersinnige Naturalisierungen zuläßt. Man muß, hieß es, die Phänomene so nehmen, wie sie sich geben, d. i. als dieses fließende Bewußthaben, Meinen, Erscheinen, das sie sind, als dieses Vordergrundbewußthaben und Hintergrundbewußthaben, als dieses Bewußthaben als Gegenwärtiges oder als Vorgegenwärtiges, als Phantasiertes

Digitized by Google

oder Signitives oder Abgebildetes, als Anschauliches oder Leervorstelliges usw. Dabei auch als im Wechsel der oder jener Einstellungen, der oder jener attentionalen Modi sich so oder so wendend und umgestaltend. All das führt den Titel »Bewußtsein von«, und »hat« eine »Bedeutung« und »meint« ein »Gegenständliches«, welch letzteres sich — heiße es nun von irgendwelchem Standpunkt aus »Fiktion« oder »Wirklichkeit« — beschreiben läßt als »immanent Gegenständliches«, »Vermeintes als solches«, und vermeint in dem oder jenem Modus des Vermeinens.

Daß man hier forschen, aussagen, in Evidenz aussagen kann, sich dem Sinne dieser »Erfahrungs«sphäre fügend, ist absolut evident. Eben die Innehaltung der bezeichneten Forderung ist freilich die Schwierigkeit. Von der Konsequenz und Reinheit der »phänomenologischen« Einstellung hängt Einstimmigkeit oder Widersinnigkeit der hier zu führenden Untersuchungen durchaus ab. Nicht leicht überwinden wir die urwüchsige Gewohnheit, in naturalistischer Einstellung zu leben und zu denken, und so das Psychische naturalistisch zu verfälschen. Es hängt ferner sehr viel an der Einsicht, daß in der Tat eine »rein immanente« Erforschung von Psychischem (in dem hier benützten weitesten Wortsinn des Phänomenalen als solchen) möglich ist, eine Forschung der Art, die soeben allgemein charakterisiert worden ist, und die im Gegensatz steht zur psychophysischen Erforschung desselben, die wir noch nicht in Erwägung gezogen haben, und die natürlich auch ihr Recht hat.

* * *

Ist nun das immanent Psychische in sich selbst nicht Natur, sondern der Gegenwurf von Natur, was erforschen wir an ihm als sein »Sein«? Ist es nicht in »objektiver« Identität bestimmbar als substanziale Einheit immer wieder zu erfassender, erfahrungswissenschaftlich zu bestimmender und zu bestätigender realer Eigenschaften; ist es nicht aus dem ewigen Fluß herauszuheben; und ist es unfähig, zum Objekt einer intersubjektiven Geltung zu werden — was können wir an ihm fassen, bestimmen, als objektive Einheit fixieren? Dies aber so verstanden, daß wir in der reinen phänomenologischen Sphäre verbleiben und die Beziehungen zum dinglich erfahrenen Leibe und zur Natur außer Rechnung lassen. Die Antwort lautet dann: Sind die Phänomene als solche keine Natur, so haben sie ein in unmittelbarem Schauen faßbares, und adäquat faßbares Wesen. Alle Aussagen, die Phänomene durch direkte Begriffe beschreiben, tun es, soweit sie gültig sind, durch Wesensbegriffe, also durch begriffliche Wortbedeutungen, die sich in Wesensschauung einlösen lassen müssen.

Digitized by Google

Es gilt dies letzte Fundament aller psychologischen Methoden richtig zu erfassen. Der Bann der naturalistischen Einstellung, in dem wir alle zunächst stehen, der uns unfähig macht, von der Natur abzusehen, und somit auch das Psychische in der reinen statt in der psycho-physischen Einstellung zum Gegenstande der schauenden Forschung zu machen, hat hier den Weg in eine große, beispiellos folgenreiche Wissenschaft versperrt, die einerseits die Grundbedingung für eine vollwissenschaftliche Psychologie und andererseits das Feld der echten Vernunftkritik ist. Der Bann des urwüchsigen Naturalismus besteht auch darin, daß er es uns allen so schwer macht, »Wesen«, »Ideen« zu sehen, oder vielmehr, da wir sie ja doch s. z. s. beständig sehen, sie in ihrer Eigenart gelten zu lassen, statt sie widersinnig zu naturalisieren. Wesensschauung birgt nicht mehr Schwierigkeiten oder »mystische« Geheimnisse als Wahrnehmung. Wenn wir uns intuitiv zu voller Klarheit, zu voller Gegebenheit bringen »Farbe«, so ist das Gegebene ein »Wesen«, und wenn wir uns ebenso in reiner Schauung, etwa von Wahrnehmung zu Wahrnehmung blickend, zur Gegebenheit bringen, was »Wahrnehmung«, Wahrnehmung an sich selbst — dieses Identische beliebiger fließender Wahrnehmungssingularitäten — ist, so haben wir das Wesen Wahrnehmung schauend gefaßt. Soweit Intuition, anschauliches Bewußthaben reicht, soweit reicht die Möglichkeit entsprechender »Ideation« (wie ich in den Logischen Untersuchungen zu sagen pflegte) oder der »Wesensschauung«. Soweit die Intuition eine reine ist, die keine transienten Mitmeinungen befaßt, soweit ist das erschaute Wesen ein adäquat Erschautes, ein absolut Gegebenes. Also umspannt der Herrschaftsbereich der reinen Intuition auch die gesamte Sphäre, die sich der Psychologe als die der »psychischen Phänomene« zueignet, wofern er sie nur rein für sich, in reiner Immanenz nimmt. Daß die im Wesensschauen gefaßten »Wesen« sich in festen Begriffen, in sehr weitem Umfange mindestens, fixieren lassen, und damit Möglichkeiten für feste und in ihrer Art objektiv und absolut gültige Aussagen abgeben, ist für jeden Vorurteilslosen selbstverständlich. Die niedersten Farbendifferenzen, die letzten Nuancen mögen der Fixierung spotten, aber »Farbe« im Unterschied von »Ton« ist ein so sicherer Unterschied, wie es in aller Welt nichts noch Sichereres gibt. Und solche absolut unterscheidbare, bezw. fixierbare Wesen sind nicht nur die der sinnlichen »Inhalte« und Erscheinungen (»Sehdinge«, Phantome u. dgl.), sondern nicht minder die von allem Psychischen im prägnanten Sinne, von allen Ich-»Akten« und Ich-Zuständen, die bekannten Titeln entsprechen, wie z. B. Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung, Urteil, Gefühl, Wille mit all ihren unzähligen Sondergestaltungen. Ausgeschlossen blei-

Digitized by Google

ben dabei die letzten »Nuancen«, die dem Unbestimmbaren des »Flusses« angehören, während zugleich wieder die beschreibbare Typik des Fließens ihre »Ideen« hat, die schauend gefaßt und fixiert, absolute Erkenntnis ermöglichen. Jeder psychologische Titel, wie Wahrnehmung, oder Wille, ist Titel für eine höchstumfassende Domäne von »Bewußtseinsanalysen«, d. i. von Wesensforschungen. Es handelt sich hier um ein Gebiet von einer Weite, das in dieser Hinsicht nur mit der Naturwissenschaft verglichen werden kann — so sonderbar dies klingen mag.

Es ist nun aber die Erkenntnis von entscheidender Bedeutung, daß Wesensschauung nichts weniger als »Erfahrung« im Sinne von Wahrnehmung, Erinnerung oder gleichstehenden Akten ist, und ferner nichts weniger als eine empirische Verallgemeinerung, die in ihrem Sinn individuelles Dasein von Erfahrungseinzelheiten existenzial mitsetzt. Die Schauung erfaßt das Wesen als Wesenssein und setzt in keiner Weise Dasein. Demgemäß ist Wesenserkenntnis keine matter-of-fact-Erkenntnis, nicht den leisesten Behauptungsgehalt in betreff eines individuellen (etwa natürlichen) Daseins befassend. Die Unterlage oder besser der Ausgangsakt einer Wesensschauung, z. B. des Wesens von Wahrnehmung, von Erinnerung, von Urteil etc. kann eine Wahrnehmung von einer Wahrnehmung, von einer Erinnerung, von einem Urteil etc. sein, es kann aber auch eine bloße, nur »klare« Phantasie sein, die ja als solche keine Erfahrung ist, kein Dasein erfaßt. Die Wesenserfassung ist dadurch gar nicht berührt, sie ist schauende als Wesensfassung, und das ist eben ein andersartiges Schauen als das Erfahren. Natürlich können Wesen auch vage vorgestellt, etwa signitiv vorgestellt und fälschlich gesetzt werden — es sind dann bloß vermeinte Wesen, mit Widerstreit behaftet, wie der Uebergang zur Erschauung ihrer Unvereinbarkeit lehrt; die vage Setzung kann aber auch als gültig bestätigt werden durch Rückgang zur Intuition der Wesensgegebenheit.

Jedes Urteil, das zu adäquatem Ausdruck bringt, in festen adäquat gebildeten Begriffen, was in Wesen liegt, wie Wesen gewisser Gattung oder Besonderung mit gewissen anderen zusammenhängen, wie z. B. »Anschauung« und »leere Meinung«, wie »Phantasie« und »Wahrnehmung«, wie »Begriff« und »Anschauung« usw. sich miteinander vereinen, auf Grund der und der Wesenskomponenten notwendig »vereinbar« sind, etwa zueinander als »Intention« und »Erfüllung« passen, oder umgekehrt unvereinbar sind, ein »Bewußtsein der Enttäuschung« fundieren usw.: jedes solche Urteil ist eine absolute, generell gültige Erkenntnis und als Wesensurteil von einer Art, die durch Erfahrung begründen, bestätigen oder widerlegen zu wollen, ein Widersinn wäre. Es fixiert eine »relation of idea«, ein Apriori in dem

Digitized by Google

der Erfahrung wirklich Gegebenen entnommen, sondern auf dasselbe angewendet ist? Daß sie unvermeidlich, sowie sie dem Sinn des Psychischen nähertritt, Analysen dieser Begriffsinhalte vollzieht und entsprechende phänomenologische Zusammenhänge als gültig anerkennt, die sie auf Erfahrung anwendet, die aber der Erfahrung gegenüber a priori sind? Wie konnte es ihr entgehen, daß Voraussetzungen der experimentellen Methode, wofern sie wirklich psychologische Erkenntnis leisten will, nicht durch sie selbst begründet werden können, und daß ihr Verfahren sich kardinal von dem der Physik unterscheidet, sofern diese eben prinzipiell das Phänomenale ausschaltet, um die in ihm sich darstellende Natur zu suchen; während die Psychologie doch Wissenschaft von den Phänomenen selbst sein wollte?

Nun all das konnte und mußte ihr entgehen bei ihrer naturalistischen Einstellung, sowie bei ihrem Eifer, den Naturwissenschaften nachzustreben und im experimentellen Verfahren die Hauptsache zu sehen. In ihren mühseligen, oft sehr scharfsinnigen Erwägungen über die Möglichkeiten psychophysischen Experiments, im Entwerfen experimenteller Versuchsanordnungen, im Konstruieren feinster Apparate, in ihrem Aufspüren möglicher Fehlerquellen usw. hat sie doch wohl versäumt, der Frage tiefer nachzugehen, wie, durch welche Methode diejenigen Begriffe, die in die psychologischen Urteile wesentlich eingehen, von dem Stande der Verworrenheit zu dem der Klarheit und objektiven Gültigkeit gebracht werden können. Sie hat es versäumt zu erwägen, inwiefern das Psychische anstatt Darstellung einer Natur zu sein, vielmehr ein ihm eigenes und vor aller Psychophysik streng und in voller Adäquation zu erforschendes »Wesen« habe. Sie hat nicht erwogen, was im »Sinn« psychologischer Erfahrung liege, und welche »Forderungen« das Sein im Sinne des Psychischen von sich aus an die Methode stelle.

* * *

Was die empirische Psychologie schon seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert beständig verwirrt, ist also das Trugbild einer naturwissenschaftlichen Methode nach dem Vorbild der physikalisch-chemischen Methode. Man ist sicher in der Ueberzeugung, daß in prinzipieller Allgemeinheit betrachtet, die Methode aller Erfahrungswissenschaften ein und dieselbe sei, in der Psychologie also dieselbe wie in der Wissenschaft von der physischen Natur. Hat die Metaphysik solange an der falschen Imitation bald der geometrischen, bald der physikalischen Methode gekrankt, so wiederholt sich hier derselbe Vorgang in der Psychologie. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Väter der experimentell-exakten Psychologie Physiologen und Physiker waren. Die wahre Methode folgt der Natur der zu erforschenden Sachen,

Digitized by Google

nicht aber unseren Vorurteilen und Vorbildern. Die Naturwissenschaft arbeitet aus der vagen Subjektivität der Dinge in naiv-sinnlicher Erscheinung die objektiven Dinge mit den exakten objektiven Eigenschaften heraus. So muß, sagt man sich, die Psychologie das Psychologisch-Vage der naiven Auffassung zu objektiv gültiger Bestimmung bringen, und das leistet die objektive Methode, welche selbstverständlich dieselbe ist wie die in der Naturwissenschaft durch unzählige Erfolge glänzend bewährte experimentelle Methode.

Indessen, wie Gegebenheiten der Erfahrung zu objektiver Bestimmung kommen, und welchen Sinn »Objektivität« und »Bestimmung der Objektivität« jeweils haben, welche Funktion jeweils experimentelle Methode übernehmen kann, das hängt von dem eigenen Sinn der Gegebenheiten ab, bzw. von demjenigen Sinn, den ihnen das betreffende Erfahrungsbewußtsein (als ein Vermeinen gerade von dem und keinem anderen Seienden) seinem Wesen nach beilegt. Dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen, das besagt fast unvermeidlich: das Bewußtsein verdinglichen, und das verflicht uns von Anfang in Widersinn, woraus immer aufs neue die Neigung zu widersinnigen Problemstellungen, zu falschen Forschungsrichtungen entquillt. Ueberlegen wir uns das näher.

Die räumliche zeitliche Körperwelt ist einzig und allein Natur im prägnanten Sinne. Alles andere individuelle Dasein, das Psychische, ist Natur in einem zweiten Sinn, und das bestimmt grundwesentliche Unterschiede naturwissenschaftlicher und psychologischer Methode. Prinzipiell ist körperliches Dasein allein in einer Vielheit direkter Erfahrungen, also Wahrnehmungen, als individuell Identisches erfahrbar. Es allein kann darum, wenn die Wahrnehmungen auf verschiedene »Subjekte« verteilt gedacht sind, von vielen Subjekten als individuell Identisches erfahren und als intersubjektiv Selbiges beschrieben werden. Dieselben Dinglichkeiten (Dinge, Vorgänge usw.) stehen uns allen vor Augen und können von uns allen nach ihrer »Natur« bestimmt werden. Ihre »Natur« aber besagt: In der Erfahrung in mannigfach wechselnden »subjektiven Erscheinungen« sich darstellend, stehen sie doch als zeitliche Einheiten bleibender oder wechselnder Eigenschaften da, und stehen sie als eingeknüpft da in den sie alle verknüpfenden Zusammenhang der Einen Körperwelt mit dem Einen Raum, der Einen Zeit. Sie sind, was sie sind, nur in dieser Einheit, nur in der kausalen Beziehung zu oder Verknüpfung mit einander erhalten sie ihre individuelle Identität (Substanz) und erhalten dieselbe als Trägerin von »realen Eigenschaften«. Alle dinglich-realen Eigenschaften sind kausale. Jedes körperlich Daseiende steht unter Gesetzen möglicher Veränderungen, und diese Gesetze betreffen

Digitized by Google

das Identische, das Ding, nicht für sich, sondern das Ding im einheitlichen, wirklichen und möglichen Zusammenhang der einen Natur. Jedes Ding hat seine Natur (als Inbegriff dessen, was es ist, es: das Identische) dadurch, daß es Einheitspunkt von Kausalitäten innerhalb der Einen Allnatur ist. Reale Eigenschaften (dinglich-reale, körperliche) sind ein Titel für kausalgesetzlich vorgezeichnete Möglichkeiten der Veränderung eines Identischen, das also, hinsichtlich dessen, was es ist, nur durch Rekurs auf diese Gesetze bestimmbar ist. Dinglichkeiten sind aber gegeben als Einheiten der unmittelbaren Erfahrung, als Einheiten mannigfaltiger sinnlicher Erscheinungen. Die sinnlich faßbaren Unveränderungen, Veränderungen und Aenderungsabhängigkeiten geben überall der Erkenntnis die Leitung, und fungieren für sie gleichsam als »vages« Medium, in dem sich die wahre, objektive, physikalisch-exakte Natur darstellt und durch das hindurch das Denken (als wissenschaftliches Erfahrungsdenken) das Wahre herausbestimmt, herauskonstruiert [1]).

All das ist nicht etwas den Dingen der Erfahrung und der Erfahrung der Dinge Angedichtetes, sondern zu ihrem Wesen unaufhebbar Gehöriges, derart, daß jede intuitive und konsequente Forschung nach dem, was das Ding in Wahrheit ist — das Ding, das als Erfahrenes immerfort als Etwas, Seiendes, Bestimmtes und zugleich Bestimmbares erscheint, aber im Wechsel seiner Erscheinungen und der erscheinenden Umstände immer wieder als anders Seiendes erscheint — notwendig in kausale Zusammenhänge überleitet und in der Bestimmung entsprechender objektiver Eigenschaften als gesetzmäßiger terminiert. Die Naturwissenschaft geht also dem Sinn dessen nur konsequent nach, was das Ding selbst als erfahrenes zu sein s. z. s. prätendiert, und sie nennt das, undeutlich genug: »Ausschaltung der sekundären Qualitäten«, »Ausschaltung des bloß Subjektiven an der Erscheinung« unter »Festhaltung der übrigbleibenden, der primären Qualitäten«. Doch ist das mehr als ein undeutlicher Ausdruck, es ist eine schlechte Theorie für ihr gutes Verfahren.

Wenden wir uns nun der »Welt« des »Psychischen« zu und beschränken wir uns auf die »psychischen Phänomene«, die die neue Psychologie als ihr Objektgebiet ansieht — d. h. wir lassen die auf Seele und Ich bezüglichen Probleme zunächst aus dem Spiel. Liegt, fragen wir also, wie im Sinne jeder physischen Erfahrung und jeder Wahrnehmung von

1) Es ist dabei zu beachten, daß dieses Medium der Phänomenalität, in dem sich naturwissenschaftliches Anschauen und Denken beständig bewegt, von dem letzteren selbst nicht zum wissenschaftlichen Thema gemacht wird. Seiner bemächtigen sich neue Wissenschaften, die Psychologie (zu der ein gut Teil Physiologie gehört) und die Phänomenologie.

Digitized by Google

Dinglichem, so auch in jeder Wahrnehmung von Psychischem »Natur«-objektivität beschlossen? Wir sehen bald, daß die Verhältnisse in der Sphäre des Psychischen total andere sind als in der physischen Sphäre. Das Psychische verteilt sich (im Gleichnis und nicht metaphysisch gesprochen) auf Monaden, die keine Fenster haben und nur durch Einfühlung im Commercium stehen. Das psychische Sein, das Sein als »Phänomen«, ist prinzipiell nicht eine Einheit, die in mehreren gesonderten Wahrnehmungen als individuell identische erfahrbar wäre, nicht einmal in Wahrnehmungen desselben Subjekts. In der psychischen Sphäre gibt es m. a. W. keinen Unterschied zwischen Erscheinung und Sein, und wenn die Natur ein Dasein ist, das in Erscheinungen erscheint, so sind die Erscheinungen selbst (die ja der Psychologe zum Psychischen rechnet) nicht selbst wieder ein Sein, das durch dahinterliegende Erscheinungen erscheint — wie jede Reflexion auf die Wahrnehmung irgend einer Erscheinung evident macht. So wird es schon klar: Es gibt, eigentlich gesprochen, nur Eine Natur, die in den Dingerscheinungen erscheinende. Alles was wir im weitesten Sinne der Psychologie ein psychisches Phänomen nennen, ist, an und für sich betrachtet, eben Phänomen und nicht Natur.

Ein Phänomen ist also keine »substanzielle« Einheit, es hat keine »realen Eigenschaften«, es kennt keine realen Teile, keine realen Veränderungen und keine Kausalität: all diese Worte im naturwissenschaftlichen Sinne verstanden. Phänomenen eine Natur beimessen, nach ihren realen Bestimmungsstücken, nach ihren kausalen Zusammenhängen forschen — das ist ein reiner Widersinn, nicht besser, als wenn man nach kausalen Eigenschaften, Zusammenhängen etc. der Zahlen fragen wollte. Es ist der Widersinn der Naturalisierung von etwas, dessen Wesen das Sein als Natur ausschließt. Ein Ding ist, was es ist, und bleibt in seiner Identität für immer: Natur ist ewig. Was einem Ding — dem Naturding, nicht dem sinnlichen Ding des praktischen Lebens, dem Ding »sowie es sinnlich erscheint« — in Wahrheit zukommt an realen Eigenschaften oder Eigenschaftsmodifikationen, das kann objektiv gültig bestimmt und in immer neuen Erfahrungen bestätigt oder berichtigt werden. Andererseits, ein Psychisches, ein »Phänomen« kommt und geht, es bewahrt kein bleibendes, identisches Sein, das als solches im naturwissenschaftlichen Sinn objektiv bestimmbar wäre, z. B. als objektiv teilbar in Komponenten, im eigentlichen Sinne »analysierbar«.

Was psychisches Sein »ist«, kann uns nicht Erfahrung in demselben Sinne sagen, der von dem Physischen gilt. Das Psychische ist ja nicht erfahren als Erscheinendes; es ist »Erlebnis« und in der Reflexion erschautes Erlebnis, erscheint als selbst durch sich selbst, in

Digitized by Google

echten Sinne, den Hume zwar vorschweben hatte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und »idea« — als Gegensatz zu »impression« — verfehlen mußte. Gleichwohl wagt selbst sein Skeptizismus nicht, hier konsequent zu sein und an solcher Erkenntnis — soweit er sie sieht — zu rütteln. Hätte ihn sein Sensualismus nicht für die ganze Sphäre der Intentionalität des »Bewußtseins von« blind gemacht, hätte er sie in Wesensforschung genommen, dann wäre er nicht der große Skeptiker, sondern der Begründer einer wahrhaft »positiven« Theorie der Vernunft geworden. All die Probleme, die ihn im Treatise so leidenschaftlich bewegen und von Verwirrung zu Verwirrung treiben, Probleme, die er in seiner Einstellung gar nicht angemessen und reinlich formulieren kann, liegen durchaus in dem Herrschaftsbereich der Phänomenologie. Sie sind durch Verfolgung der Wesenszusammenhänge der Bewußtseinsgestaltungen, sowie der ihnen korrelativ und wesentlich zugehörigen Gemeintheiten restlos zu lösen, in einem generell schauenden Verständnis, das keine sinnvolle Frage mehr offen läßt. So die gewaltigen Probleme der Identität des Gegenstandes gegenüber der Mannigfaltigkeit der Impressionen, bezw. Perzeptionen von ihm. In der Tat: Wie mannigfaltige Wahrnehmungen, bezw. Erscheinungen dazu kommen, einen und denselben Gegenstand »zur Erscheinung zu bringen«, so daß er für sie selbst und für das sie verbindende Einheits- oder Identitätsbewußtsein »derselbe« sein kann, das ist eine Frage, die nur durch phänomenologische Wesensforschung klar gestellt und beantwortet werden kann (auf die unsere Weise der Formulierung freilich schon vordeutet). Diese Frage empirisch naturwissenschaftlich beantworten zu wollen, heißt sie nicht verstehen und in eine widersinnige mißdeuten. Daß eine Wahrnehmung, wie überhaupt eine Erfahrung, Wahrnehmung gerade von diesem, gerade so orientierten, gerade so gefärbten, geformten etc. Gegenstand ist, das ist eine Sache ihres Wesens, mag es mit der »Existenz« des Gegenstandes stehen, wie immer. Daß diese Wahrnehmung sich in eine Wahrnehmungskontinuität, aber nicht in eine beliebige schickt, in der stetig »derselbe Gegenstand sich in stetig anderer Orientierung usw. darstellt«, das ist wieder rein Sache der Wesen. Kurz hier liegen die großen, literarisch noch ganz unbebauten Felder der »Bewußtseinsanalyse«, wobei der Titel Bewußtsein, sowie oben der Titel Psychisches, mag er ernstlich passen oder nicht, so weit gespannt werden müßte, daß er alles Immanente, also auch alles Bewußtseins-Gemeinte als solches und in jedem Sinne, zu bezeichnen hätte. Die in Jahrhunderten so viel beredeten Ursprungsprobleme sind von ihrem falschen, sie widersinnig verkehrenden Na-

Digitized by Google

turalismus befreit, phänomenologische Probleme. So die Probleme vom Ursprung der »Raumvorstellung«, der Zeit-, Ding-, Zahlvorstellung, der »Vorstellungen« von Ursache und Wirkung usw. Erst wenn diese reinen Probleme sinnvoll bestimmt formuliert und gelöst sind, erhalten die empirischen Probleme der Entstehung solcher Vorstellungen als Vorkommnisse menschlichen Bewußtseins einen wissenschaftlich faßbaren und für die Lösung anfaßbaren Sinn.

Aber alles kommt darauf an, daß man sieht und es sich ganz zu eigen macht, daß man genau so unmittelbar wie einen Ton hören, so ein »Wesen«, das Wesen »Ton«, das Wesen »Dingerscheinung«, das Wesen »Sehding«, das Wesen »Bildvorstellung«, das Wesen »Urteil« oder »Wille« usw. schauen und im Schauen Wesensurteile fällen kann. Andererseits aber, daß man sich hütet vor der Humeschen Vermengung, und demgemäß nicht phänomenologische Schauung mit »Selbstbeobachtung«, mit innerer Erfahrung, kurzum mit Akten verwechselt, die statt Wesen vielmehr diesen entsprechende individuelle Einzelheiten setzen [1]).

Reine Phänomenologie als Wissenschaft kann, solange sie rein ist und von der existenzialen Setzung der Natur keinen Gebrauch macht, nur Wesensforschung und gar nicht Daseinsforschung sein, jede »Selbstbeobachtung« und jedes Urteil auf Grund solcher »Erfahrung« fällt außerhalb ihres Rahmens. Das Einzelne in seiner Immanenz kann nur als dies da! — diese dahinfließende Wahrnehmung, Erinnerung u. dgl. — gesetzt und allenfalls unter die der Wesensanalyse verdankten strengen Wesensbegriffe gebracht werden. Denn das Individuum ist zwar nicht Wesen, aber es »hat« ein Wesen, das von ihm evidentgültig aussagbar ist. Es aber als Individuum fixieren, ihm Stellung in einer »Welt« individuellen Daseins geben, das kann solche bloße Subsumption offenbar nicht leisten. Für sie ist das Singuläre ewig das ἄπειρον. Objektiv gültig kann sie nur Wesen und Wesensbeziehungen erkennen und damit alles leisten und endgültig leisten, was zum aufklärenden Verständnis aller empirischen Erkenntnis und aller Erkenntnis überhaupt nötig ist: die Aufklärung des »Ursprunges« aller formal-logisch und natur-logisch und sonst irgend leitenden »Prinzipien« und aller damit innig zusammenhängen-

1) Immer wieder sind die »Logischen Untersuchungen«, die in ihren Bruchstücken einer systematischen Phänomenologie zum ersten Male Wesensanalyse in dem hier charakterisierten Sinne üben, als Versuche einer Rehabilitation der Methode der Selbstbeobachtung mißverstanden worden. Freilich ist daran die mangelhafte Kennzeichnung der Methode in der »Einleitung« zur 1. Untersuchung des 2. Bandes, die Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptive Psychologie mit schuld. Die nötigen Klarstellungen bringt schon mein III. Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895—99 im IX. Bande des Archivs für syst. Philosophie (1903) S. 397—400.

Digitized by Google

den Probleme der Korrelation von »Sein« (Natursein, Wertsein etc.) und »Bewußtsein« [1]).

* * *

Gehen wir nun zur psychophysischen Einstellung über. In ihr erhält das »Psychische« mit dem gesamten ihm eigenen Wesen Zuordnung zu einem Leibe und zur Einheit der physischen Natur: das in immanenter Wahrnehmung Gefaßte und als wesensmäßig so geartet Aufgefaßte tritt in Beziehung zu dem sinnlich Wahrgenommenen und damit zur Natur. Erst durch diese Zuordnung gewinnt es eine indirekte naturhafte Objektivität, mittelbar eine Stellung im Raume und in der Zeit der Natur, in derjenigen, die wir durch Uhren messen. In einigem, nicht näher bestimmten Umfang gibt die erfahrungsmäßige »Abhängigkeit« vom Physischen ein Mittel, das Psychische als individuelles Sein intersubjektiv zu bestimmen und zugleich in fortschreitendem Maße die psychophysischen Beziehungen zu durchforschen. Das ist die Domäne der »Psychologie als Naturwissenschaft«, die dem wörtlichen Sinne nach psychophysische Psychologie und dabei natürlich, im Gegensatz zur Phänomenologie empirische Wissenschaft ist.

Es ist freilich nicht unbedenklich, die Psychologie, die Wissenschaft vom »Psychischen«, nur als solche von den »psychischen Phänomenen« und deren Verknüpfungen mit dem Leibe anzusehen. De facto ist sie doch überall geleitet von jenen urwüchsigen und unvermeidlichen Objektivierungen, deren Korrelate die empirischen Einheiten Mensch und Tier, andererseits Seele, Persönlichkeit, bezw. Charakter, Disposition der Persönlichkeit sind. Indessen für unsere Zwecke ist es nicht nötig der Wesensanalyse dieser Einheitsbildungen nachzugehen und dem Problem, wie sie von sich aus die Aufgabe der Psychologie bestimmen. So viel wird nämlich alsbald klar, daß diese Einheiten von prinzipiell anderer Artung sind als die Dinglichkeiten der Natur, die ja ihrem Wesen nach Gegebenheiten durch abschat-

1) Die Bestimmtheit, mit der ich mich in einer Zeitumgebung ausdrücke, für welche die Phänomenologie allenfalls ein Titel für Spezialitäten ist, für ganz nützliche Kleinarbeit in der Sphäre der Selbstbeobachtung, anstatt der systematischen Fundamentalwissenschaft der Philosophie, der Eingangspforte in die echte Metaphysik der Natur, des Geistes, der Ideen, hat hier überall ihren Hintergrund in vieljährigen und unablässigen Untersuchungen, auf deren fortschreitenden Ergebnissen meine Göttinger philosophischen Vorlesungen seit dem Jahre 1901 aufgebaut sind. Bei der innigen funktionellen Verflochtenheit aller phänomenologischen Schichten, und somit auch der auf sie bezogenen Forschungen, und bei der außerordentlichen Schwierigkeit, die die Ausbildung der reinen Methodik selbst mit sich führte, habe ich es nicht für ersprießlich gehalten, vereinzelte und noch mit Fraglichkeiten behaftete Ergebnisse zu veröffentlichen. Ich hoffe die inzwischen allseitig gefestigten und zu umfassenden systematischen Einheiten gediehenen Forschungen zur Phänomenologie und phänomenologischen Kritik der Vernunft in nicht zu ferner Zeit der weiteren Oeffentlichkeit vorlegen zu können.

Digitized by Google

tende Erscheinungen sind, während dies von den fraglichen Einheiten in keiner Weise gilt. Nur die fundierende Unterlage »Menschenleib«, nicht aber der Mensch selbst, ist eine Einheit dinglicher Erscheinung, und erst recht nicht Persönlichkeit, Charakter usw. Offenbar werden wir mit all solchen Einheiten zurückgewiesen auf die immanente Lebenseinheit des jeweiligen Bewußtseinsflußes und auf morphologische Eigentümlichkeiten, die verschiedene solche immanente Einheiten unterscheiden. Demgemäß sieht sich auch alle psychologische Erkenntnis, selbst wo sie primär auf menschliche Individualitäten, Charaktere, Dispositionen bezogen ist, zurückverwiesen auf jene Einheiten des Bewußtseins und somit auf das Studium der Phänomene selbst und ihrer Verflechtungen.

Man braucht nun, insbesondere nach all den gegebenen Ausführungen, keiner Umstände mehr, um klar und aus tiefsten Gründen einzusehen, was oben schon dargelegt worden ist: daß alle im gewöhnlichen Sinne psychologische Erkenntnis Wesenserkenntnis des Psychischen voraussetzt, und daß die Hoffnung, durch psychophysische Experimente und durch jene unabsichtlichen inneren Wahrnehmungen, bezw. Erfahrungen das Wesen der Erinnerung, des Urteils, des Willens und dgl. erforschen zu wollen, um dadurch die strengen Begriffe zu gewinnen, die der Bezeichnung des Psychischen in den psychophysischen Aussagen, und ihnen selbst, allein wissenschaftlichen Wert geben können — der Gipfel der Verkehrtheit wäre.

Der Grundfehler der modernen Psychologie, der sie hindert Psychologie im wahren, voll-wissenschaftlichen Sinn zu sein, ist, daß sie diese phänomenologische Methode nicht erkannt und ausgebildet hat. Sie ließ sich durch historische Vorurteile davon abhalten, die in aller klärenden Begriffsanalyse gelegenen Ansätze zu solcher Methode zu nützen. Damit hängt es zusammen, daß die meisten Psychologen die schon vorliegenden Anfänge der Phänomenologie nicht verstanden, ja öfters sogar die in rein intuitiver Einstellung vollzogene Wesensforschung für — metaphysisch-scholastische Substraktion gehalten haben. In der schauenden Haltung Erfaßtes und Beschriebenes kann aber nur in schauender Haltung verstanden und nachgeprüft werden.

Es ist nach all dem Ausgeführten klar, und wird, wie ich Grund genug habe zu hoffen, bald allgemeiner anerkannt sein, daß eine wirklich zureichende empirische Wissenschaft vom Psychischen in seinen Naturbezügen erst dann im Werke sein kann, wenn die Psychologie sich auf eine systematische Phänomenologie baut; wenn also die Wesensgestaltungen des Bewußtseins und seiner imma-

Digitized by Google

nenten Korrelate, im systematischen Zusammenhange rein schauend erforscht und fixiert, die Normen abgeben für den wissenschaftlichen Sinn und Gehalt der Begriffe von jederlei Phänomenen, also der Begriffe, mit denen der empirische Psychologe das Psychische selbst in seinen psychophysischen Urteilen ausdrückt. Nur eine wirklich radikale und systematische Phänomenologie, nicht nebenher und in vereinzelten Reflexionen betrieben, sondern in ausschließlicher Hingabe an die höchst vielfältigen und verwickelten Probleme des Bewußtseins, und betrieben mit einem völlig freien, durch keine naturalistischen Vorurteile geblendeten Geiste, kann uns Verständnis von »Psychischem« — in der Sphäre des individuellen wie des Gemeinschaftsbewußtseins — geben. Dann erst wird die gewaltige experimentelle Arbeit unserer Zeit, die Fülle gesammelter empirischer Tatsachen und z. T. sehr interessanter Regelmäßigkeiten durch auswertende Kritik und psychologische Interpretation ihre rechten Früchte tragen. Dann wird man auch wieder zugestehen können, was man für die heutige Psychologie in keiner Weise zugestehen kann: daß Psychologie zu Philosophie in naher, ja nächster Beziehung stehe. Dann wird auch das Paradoxon des Antipsychologismus, daß eine Theorie der Erkenntnis keine psychologische Theorie sei, allen Anstoß verlieren, sofern jede wirkliche Erkenntnistheorie notwendig auf Phänomenologie beruhen muß, die so das gemeinsame Fundament jeder Philosophie und Psychologie ausmacht. Und endlich wird dann auch jene Art philosophischer Scheinliteratur nicht mehr möglich sein, die heutzutage so üppig wuchert, und die uns mit der Prätention auf ernsteste Wissenschaftlichkeit ihre Erkenntnistheorien, logischen Theorien, Ethiken, Naturphilosophien, Pädagogiken auf naturwissenschaftlicher und vor allem »experimentell-psychologischer Grundlage« darbietet[1]). In der Tat kann man angesichts dieser Literatur nur staunen über den Verfall des Sinnes für die abgrundtiefen Probleme und Schwierigkeiten, denen die größten Geister der Menschheit ihre Lebensarbeit gewidmet haben, und leider auch über den Verfall des Sinnes für echte Gründlichkeit, die uns doch innerhalb der experimentellen Psychologie selbst — trotz der prinzipiellen Mängel, die ihr nach unserer Auffassung anhaften — so viel Achtung abnötigt.

1) Nicht zum mindesten dankt sie Förderung dem Umstande, daß die Meinung, Psychologie — und selbstverständlich »exakte« Psychologie — sei das Fundament der wissenschaftlichen Philosophie, wenigstens in den naturwissenschaftlichen Gruppen der philosophischen Fakultäten zum festen Axiom geworden ist, und diese nun, dem Drucke der Naturwissenschaftler nachgebend, sehr eifrig dabei sind, eine philosophische Professur nach der andern Forschern zu übertragen, die in ihrem Gebiete vielleicht sehr hervorragend sind, mit der Philosophie aber nicht mehr innere Fühlung haben als etwa die Chemiker oder Physiker.

Digitized by Google

Ich bin fest überzeugt, daß das historische Urteil über diese Literatur dereinst sehr viel härter ausfallen wird als über die so viel getadelte Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts[1]).

Wir verlassen nun das Streitfeld des psychologischen Naturalismus. Vielleicht dürfen wir sagen, daß der seit Locke's Zeiten vordringende Psychologismus eigentlich nur eine getrübte Form war, in der sich die allein rechtmäßige philosophische Tendenz auf eine phänomenologische Begründung der Philosophie durcharbeiten mußte. Zudem, sofern phänomenologische Forschung Wesensforschung, also im echten Sinne apriorische ist, trägt sie zugleich allen berechtigten Motiven des Apriorismus volle Rechnung. Jedenfalls dürfte unsere Kritik deutlich gemacht haben, daß, den Naturalismus als eine prinzipiell verfehlte Philosophie erkennen, noch nicht heißt, die Idee einer streng wissenschaftlichen Philosophie, einer »Philosophie von unten« preisgeben. Die kritische Scheidung der psychologischen und phänomenologischen Methode weist in der letzteren den wahren Weg zu einer wissenschaftlichen Theorie der Vernunft und desgleichen zu einer ausreichenden Psychologie.

Unserem Plane gemäß gehen wir nun zur Kritik des Historizismus und zur Erörterung der Weltanschauungsphilosophie über.

---

1) Zufällig kommt mir, während ich diesen Aufsatz niederschreibe, das vortreffliche Referat »Ueber das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung« von Dr. M. Geiger-München im »Bericht über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie in Innsbruck« (Leipzig 1911) zur Hand. In sehr lehrreicher Weise bemüht sich der Verfasser, die echten psychologischen Probleme, die in den bisherigen Versuchen um eine Deskription und Theorie der Einfühlung teils klar zu Tage getreten sind, teils sich unklar in einander mengten, zu scheiden und bespricht das, was in Hinsicht auf ihre Lösung versucht und geleistet worden ist. Das wurde ihm von der Versammlung, wie aus dem Bericht über die Diskussion (a. a. O. S. 66) zu ersehen, übel gedankt. Unter lautem Beifall sagt Fräulein Martin: »Als ich hierherkam, habe ich erwartet etwas zu hören über die Experimente in dem Gebiet der Einfühlung. Aber was habe ich eigentlich gehört — lauter alte, uralte Theorien. Nichts von Experimenten auf diesem Gebiet. Das ist keine philosophische Gesellschaft. Es schien mir, daß die Zeit gekommen ist, daß derjenige, welcher solche Theorien hierherbringen will, zeigen sollte, ob sie durch Experimente bestätigt sind. In dem Gebiet der Aesthetik sind solche Experimente gemacht, z. B. die Experimente von Stratton über die ästhetische Bedeutung der Augenbewegungen, auch meine Untersuchungen über diese Theorie von der inneren Wahrnehmung.« Ferner: Marbe »sieht die Bedeutung der Lehre von der Einfühlung in der Anregung zu experimentellen Untersuchungen, wie solche übrigens in diesem Gebiet auch schon angestellt wurden. Die Methode der Vertreter der Lehre von der Einfühlung verhält sich zur experimentell-psychologischen vielfach wie die Methode der Vorsokratiker zu der der modernen Naturwissenschaft«. Ich habe zu diesen Tatsachen nichts weiter zu sagen.

Digitized by Google

Historizismus und Weltanschauungsphilosophie.

Der Historizismus nimmt seine Position in der Tatsachensphäre des empirischen Geisteslebens, und indem er es absolut setzt, ohne es gerade zu naturalisieren (zumal der spezifische Sinn von Natur dem historischen Denken fern liegt und es jedenfalls nicht allgemein bestimmend beeinflußt), erwächst ein Relativismus, der seine nahe Verwandtschaft mit dem naturalistischen Psychologismus hat, und der in analoge skeptische Schwierigkeiten verwickelt. Uns interessiert hier nur das Eigentümliche der historizistischen Skepsis, mit dem wir uns eingehender vertraut machen wollen.

Alle Geistesgestaltung — das Wort in einem möglichst weiten Sinne gedacht, der jede Art gesellschaftlicher Einheit, zu unterst die des Individuums selbst, aber auch jedwede Kulturgestaltung befassen mag — hat ihre innere Struktur, ihre Typik, ihren wunderbaren Reichtum äußerer und innerer Formen, die im Strom des Geisteslebens selbst erwachsen, sich wieder umwandeln und in der Art der Umwandlung selbst wieder strukturelle und typische Unterschiede hervortreten lassen. In der anschaulichen Außenwelt bieten uns Struktur und Typik des organischen Werdens genaue Analoga. Es gibt da keine festen Spezies und keinen Bau derselben aus festen organischen Elementen. Alles scheinbar Feste ist ein Strom der Entwicklung. Leben wir uns durch innerliche Intuition ein in die Einheit des Geisteslebens, so können wir die in ihm waltenden Motivationen nachfühlen und damit auch Wesen und Entwicklung der jeweiligen Geistesgestalt in ihrer Abhängigkeit von den geistigen Einheits- und Entwicklungsmotiven »verstehen«. In dieser Art wird uns alles Historische »verständlich«, »erklärlich«, in seiner Eigenart des »Seins«, das eben »geistiges Sein«, Einheit innerlich sich fordernder Momente eines Sinnes ist und dabei Einheit des sich sinngemäß nach innerer Motivation Gestaltens und Entwickelns. In dieser Art kann also auch intuitiv erforscht werden die Kunst, die Religion, die Sitte und dgl. Ebenso die ihnen nahestehende und in ihnen zugleich mit zum Ausdruck kommende Weltanschauung, welche, wenn sie die Formen der Wissenschaft annimmt und in der Art der Wissenschaft Anspruch auf objektive Geltung erhebt, Metaphysik oder auch Philosophie genannt zu werden pflegt. Es ergibt sich also in Hinsicht auf solche Philosophien die große Aufgabe, die morphologische Struktur, die Typik derselben, sowie ihre Entwicklungszusammenhänge zu durchforschen und durch innerstes Nachleben die ihr Wesen bestimmenden Geistesmotivationen zu historischem Verständnis zu bringen. Wie Bedeutsames und in der Tat Bewunderungswürdiges in dieser Hinsicht zu leisten ist, das zeigen W. Diltheys Schriften, insbe-

Digitized by Google

sondere die jüngst erschienene Abhandlung über die Typen der Weltanschauung[1]).

Bisher war natürlich von Historie, nicht aber von Historizismus die Rede. Wir erfassen die zu ihm hindrängenden Motive am leichtesten, wenn wir in einigen Sätzen Diltheys Darstellung folgen. Wir lesen: »Unter den Gründen, welche dem Skeptizismus immer von neuem Nahrung geben, ist einer der wirksamsten die Anarchie der philosophischen Systeme« (3). »Viel tiefer aber als die skeptischen Schlüsse aus der Gegensätzlichkeit der menschlichen Meinungen reichen die Zweifel, welche der fortschreitenden Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins erwachsen sind« (4). »Die Entwicklungslehre [als naturwissenschaftliche Evolutionslehre, verwoben mit der entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnis der Kulturgestaltungen] ist notwendig verbunden mit der Erkenntnis der Relativität der geschichtlichen Lebensform. Vor dem Blick, der die Erde und alle Vergangenheiten umspannt, schwindet die absolute Gültigkeit irgend einer einzelnen Form von Lebensverfassung, Religion und Philosophie. So zerstört die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins gründlicher noch als der Ueberblick über den Streit der Systeme den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgend einer der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben (6).«

An der tatsächlichen Wahrheit des hierin Gesagten ist offenbar kein Zweifel. Die Frage ist aber, ob es, in prinzipieller Allgemeinheit genommen, berechtigt sein kann. Gewiß, Weltanschauung und Weltanschauungsphilosophie sind Kulturgestaltungen, die im Strom der Menschheitsentwicklung werden und verschwinden, wobei ihr Geistesgehalt ein unter den gegebenen historischen Verhältnissen bestimmt motivierter ist. Dasselbe gilt aber auch von den strengen Wissenschaften. Entbehren sie darum der objektiven Gültigkeit? Ein ganz extremer Historizist wird dies vielleicht bejahen, er wird hier auf den Wandel der wissenschaftlichen Ansichten hinweisen, wie das, was heute als bewiesene Theorie gilt, morgen als nichtig erkannt wird, wie die Einen von sicheren Gesetzen sprechen, was die Anderen bloße Hypothesen und die Dritten vage Einfälle nennen. Usw. Hätten wir danach, angesichts dieses ständigen Wandels der wissenschaftlichen Ansichten, wirklich kein Recht von Wissenschaften nicht nur als von Kulturgestaltungen, sondern als von objektiven Geltungseinheiten zu sprechen? Man sieht leicht, daß der Historizismus konsequent durchgeführt in den extremen skeptischen Subjek-

1) Vgl. den Sammelband Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey usw. Berlin, Reichel & Co., 1911.

Digitized by Google

tivismus übergeht. Die Ideen Wahrheit, Theorie, Wissenschaft würden dann, wie alle Ideen, ihre absolute Gültigkeit verlieren. Eine Idee habe Gültigkeit, bedeutete, sie sei ein faktisches Geistesgebilde, das für geltend gehalten wird und in dieser Faktizität des Geltens das Denken bestimmt. Gültigkeit schlechthin oder »an sich«, die ist, was sie ist, auch wenn niemand sie vollziehen mag und keine historische Menschheit sie je vollziehen würde, das gäbe es nicht. Dann also auch nicht für den Satz vom Widerspruch und alle Logik, die ja ohnehin in unserer Zeit in vollem Flusse ist. Vielleicht ist das Ende, daß sich die logischen Prinzipien der Widerspruchslosigkeit in ihr Gegenteil verkehren. Und in weiterer Folge hätten auch all die Sätze, die wir jetzt ausgesprochen, und selbst die Möglichkeiten, die wir erwogen und als gültig bestehende in Anspruch genommen haben, an sich keine Gültigkeit. Usw. Es ist nicht nötig, hierin weiterzugehen und Erörterungen zu wiederholen, die an anderem Orte gegeben sind [1]). Es wird wohl genügen, um das Zugeständnis zu gewinnen, daß — wie große Schwierigkeiten das Verhältnis zwischen fließendem Gelten und objektiver Gültigkeit, zwischen Wissenschaft als Kulturerscheinung und Wissenschaft als System gültiger Theorie dem aufklärenden Verständnis bieten mag — der Unterschied und Gegensatz anerkannt werden müsse. Haben wir aber Wissenschaft als gültige Idee zugestanden, welchen Grund hätten wir noch, ähnliche Unterschiede zwischen historisch Geltendem und Gültigem nicht auch sonst mindestens für offen zu halten — mögen wir sie »vernunftkritisch« verstehen können oder nicht? Historie, empirische Geisteswissenschaft überhaupt, kann von sich aus gar nichts darüber ausmachen, nicht in positivem und nicht in negativem Sinn, ob zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee, d. i. als gültiger Religion, ob zwischen Kunst als Kulturgestaltung und gültiger Kunst, ob zwischen historischem und gültigem Recht, und schließlich auch zwischen historischer und gültiger Philosophie zu unterscheiden sei; ob oder ob nicht zwischen dem Einen und Anderen, platonisch gesprochen, das Verhältnis bestehe der Idee und ihrer getrübten Erscheinungsform. Und wenn Geistesgestaltungen in Wahrheit unter dem Gesichtspunkt solcher Gegensätze der Gültigkeit betrachtet und beurteilt werden können, so ist die wissenschaftliche Entscheidung über die Gültigkeit selbst und über ihre idealen normativen Prinzipien nichts weniger als Sache der empirischen Wissenschaft. Der Mathematiker wird sich ja auch nicht an die Historie wenden, um Belehrung über die Wahrheit mathematischer Theorien zu gewinnen; es wird ihm nicht einfallen, die historische Entwicklung der mathematischen Vorstellungen und Urteile mit der Frage der

1) Im 1. Bande meiner Logischen Untersuchungen.

Digitized by Google

Wahrheit in Beziehung zu bringen. Wie sollte also der Historiker über die Wahrheit der gegebenen philosophischen Systeme und erst recht über die Möglichkeit einer an sich gültigen philosophischen Wissenschaft überhaupt zu entscheiden haben? Und was hätte er je beizubringen, das den Philosophen im Glauben an seine Idee, an die einer wahren Philosophie wankend machen könnte? Wer ein bestimmtes System leugnet, nicht minder wer die ideale Möglichkeit eines philosophischen Systems überhaupt leugnet, muß Gründe beibringen. Historische Tatsachen der Entwicklung, auch allgemeinste der Entwicklungsart von Systemen überhaupt, mögen Gründe, gute Gründe sein. Aber historische Gründe können nur historische Folgen aus sich hergeben. Aus Tatsachen Ideen sei es begründen oder widerlegen wollen, ist Widersinn — ex pumice aquam, wie Kant zitierte [1]).

Die Historie kann danach wie gegen die Möglichkeit absoluter Gültigkeiten überhaupt, so im besondern gegen die Möglichkeit einer absoluten, d. i. wissenschaftlichen Metaphysik und sonstigen Philosophie nichts Relevantes vorbringen. Selbst die Behauptung, daß es bisher keine wissenschaftliche Philosophie gegeben habe, kann sie als Historie nimmermehr begründen, sie kann es nur aus anderen Erkenntnisquellen begründen, und das sind offenbar schon philosophische. Denn es ist klar, daß auch philosophische Kritik, sofern sie wirklich auf Gültigkeit Anspruch erheben soll, Philosophie ist und in ihrem Sinne die ideale Möglichkeit einer systematischen Philosophie als strenger Wissenschaft impliziert. Die unbedingte Behauptung, jede wissenschaftliche Philosophie sei eine Chimäre, mit der Begründung, daß die angeblichen Versuche der Jahrtausende die innere Unmöglichkeit solcher Philosophie wahrscheinlich machen, ist nicht nur darum verkehrt, weil ein Schluß von den paar Jahrtausenden höherer Kultur auf eine unbegrenzte Zukunft keine gute Induktion wäre, sondern verkehrt als ein absoluter Widersinn, wie $2 \times 2 = 5$. Und das aus dem angedeuteten Grunde: Entweder philosophische Kritik findet etwas vor, es objektiv gültig zu widerlegen, dann ist auch ein Feld da, etwas objektiv gültig zu begründen. Sind die Probleme nachgewiesenermaßen »schief« gestellt, so muß es

1) Dilthey lehnt a. a. O. ebenfalls den historizistischen Skeptizismus ab; ich verstehe aber nicht, wie er aus seiner so lehrreichen Analyse der Struktur und Typik der Weltanschauungen entscheidende Gründe gegen den Skeptizismus gewonnen zu haben glaubt. Denn wie im Text ausgeführt, weder gegen noch für irgend etwas, das auf objektive Gültigkeit Anspruch erhebt, kann eine, doch empirische, Geisteswissenschaft argumentieren. Die Sache wird anders, und das scheint innerlich sein Denken zu bewegen, wenn die empirische Einstellung, die auf empirisches Verstehen geht, mit der phänomenologischen Wesenseinstellung vertauscht wird.

Digitized by Google

eine mögliche Zurechtstellung und gerade Probleme geben. Erweist Kritik, daß die historisch erwachsene Philosophie mit verworrenen Begriffen operiert, Begriffsmengungen, Trugschlüsse begangen habe, so liegt darin unleugbar, wenn man nicht in Sinnlosigkeiten verfallen möchte, daß sich, ideal gesprochen, die Begriffe verdeutlichen, klären, unterschieden erhalten, daß sich im gegebenen Felde richtige Schlüsse ziehen lassen usw. Jede rechte, tief dringende Kritik gibt selbst schon Mittel des Fortschrittes, weist idealiter auf rechte Ziele und Wege hin und somit auf eine objektiv gültige Wissenschaft. Es wäre zu alldem natürlich auch zu sagen, daß die historische Unhaltbarkeit einer Geistesgestaltung als Tatsache gar nichts zu tun hat mit der Unhaltbarkeit im Sinne der Gültigkeit; was, wie alles bisher Ausgeführte für jederlei Sphären prätendierter Gültigkeit seine Anwendung findet.

Was den Historizisten noch irre führen mag, ist der Umstand, daß wir durch Einleben in eine historisch rekonstruierte Geistesgestaltung, in das in ihr waltende Meinen, bzw. Bedeuten, sowie in die zugehörigen Zusammenhänge der Motivation, nicht nur ihren inneren Sinn verstehen, sondern auch ihren relativen Wert beurteilen können. Versetzen wir uns etwa assumptiv in die Prämissen hinein, über welche ein historischer Philosoph zu verfügen hatte, so können wir ev. die relative »Konsequenz« seiner Philosophie anerkennen, ja bewundern, in anderer Hinsicht die Inkonsequenzen mit Problemverschiebungen und Verwechslungen entschuldigen, die bei der damaligen Stufe der Problematik und Bedeutungsanalyse unvermeidlich gewesen seien. Wir können die gelungene Lösung eines wissenschaftlichen Problems als eine große Leistung einschätzen, das heute einer Problemklasse angehört, die ein Gymnasiast leicht bewältigen würde. Und Analoges gilt in allen Gebieten. Demgegenüber bleiben wir selbstverständlich dabei, daß die Prinzipien auch solcher relativen Wertungen in den idealen Sphären liegen, die der wertende Historiker, der nicht bloße Entwicklungen verstehen will, nur voraussetzen, nicht aber — als Historiker — begründen kann. Die Norm des Mathematischen liegt in der Mathematik, die des Logischen in der Logik, die des Ethischen in der Ethik usw. In diesen Disziplinen hätte er Gründe und Begründungsmethoden zu suchen, wenn er eben wissenschaftlich auch in der Wertung verfahren wollte. Gibt es in dieser Hinsicht keine streng entwickelten Wissenschaften, nun dann wertet er auf eigene Verantwortung, etwa als ethischer oder religiösgläubiger Mensch und jedenfalls nicht als wissenschaftlicher Historiker.

Wenn ich danach den Historizismus als eine erkenntnistheoretische Verirrung ansehe, die vermöge ihrer widersinnigen Konsequenzen genau so schroff abgelehnt werden müsse, wie der Naturalismus, so

Digitized by Google

möchte ich doch ausdrücklich betonen, daß ich den ungeheuren Wert der Geschichte im weitesten Sinne für den Philosophen voll anerkenne. Für ihn ist die Entdeckung des Gemeingeistes ebenso bedeutsam, wie die Entdeckung der Natur. Ja dem Philosophen bietet die Vertiefung in das allgemeine Geistesleben ein ursprünglicheres und darum fundamentaleres Forschungsmaterial als diejenige in die Natur. Denn das Reich der Phänomenologie, als einer Wesenslehre, erstreckt sich vom individuellen Geiste alsbald über das ganze Feld des allgemeinen Geistes, und wenn Dilthey in so eindrucksvoller Weise zur Geltung gebracht hat, daß die psychophysische Psychologie nicht diejenige sei, welche als »Grundlage der Geisteswissenschaften« dienen könne, so würde ich sagen, daß es einzig und allein die phänomenologische Wesenslehre ist, welche eine Philosophie des Geistes zu begründen vermag.

* * *

Wir gehen jetzt dazu über, den Sinn und das Recht der Weltanschauungsphilosophie zu erwägen, um sie nachher der Philosophie als strenger Wissenschaft gegenüber zu stellen. Die Weltanschauungsphilosophie der Neuzeit ist, wie schon angedeutet worden, ein Kind des historizistischen Skeptizismus. Normalerweise macht dieser Halt vor den positiven Wissenschaften, denen er, inkonsequent wie er nach Art jedes Skeptizismus ist, wirklichen Geltungswert beimißt. Die Weltanschauungsphilosophie setzt demgemäß die sämtlichen Einzelwissenschaften als Schatzkammern objektiver Wahrheit voraus, und sofern sie nun ihr Ziel darin findet, unserem Bedürfnis nach abschließender und vereinheitlichender, allbegreifender und allverstehender Erkenntnis nach Möglichkeit Genüge zu tun, sieht sie alle Einzelwissenschaften als ihre Fundamente an. Sie nennt sich mit Rücksicht darauf mitunter selbst wissenschaftliche, eben auf festen Wissenschaften bauende Philosophie. Indessen, da recht verstanden, zur Wissenschaftlichkeit einer Disziplin nicht nur gehört die Wissenschaftlichkeit der Grundlagen, sondern auch Wissenschaftlichkeit der zielgebenden Probleme, Wissenschaftlichkeit der Methoden und insbesondere auch eine gewisse logische Harmonie zwischen den Leitproblemen auf der einen Seite und gerade solchen Grundlagen und Methoden auf der anderen, so hat die Bezeichnung wissenschaftliche Philosophie noch wenig zu besagen. Und in der Tat wird sie allgemein nicht im vollen Ernst verstanden. Die meisten Weltanschauungsphilosophen fühlen sehr wohl, daß es bei ihrer Philosophie mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Strenge nicht sehr gut bestellt sei, und manche von ihnen gestehen offen und ehrlich zum mindesten den niederen wissenschaftlichen Rang ihrer Resultate zu. Trotzdem schätzen sie den Wert solcher Art Philosophie, die

Digitized by Google

eben mehr Weltanschauung als Weltwissenschaft sein will, sehr hoch ein, und um so höher, je skeptischer sie, eben unter dem Einfluß des Historizismus, dem Absehen auf strenge philosophische Weltwissenschaft gegenüberstehen. Ihre Motive, die zugleich den Sinn der Weltanschauungsphilosophie näher bestimmen, sind etwa folgende.

Jede große Philosophie ist nicht nur eine historische Tatsache, sondern sie hat auch in der Entwicklung des Geisteslebens der Menschheit eine große, ja einzigartige teleologische Funktion, nämlich als höchste Steigerung der Lebenserfahrung, der Bildung, der Weisheit ihrer Zeit. Verweilen wir einen Augenblick bei der Klärung dieser Begriffe.

Erfahrung als persönlicher Habitus ist der Niederschlag der im Ablauf des Lebens vorangegangenen Akte natürlicher erfahrender Stellungnahme. Er ist durch die Art wesentlich bedingt, wie die Persönlichkeit sich, als diese besondere Individualität, durch Akte eigenen Erfahrens motivieren, und nicht minder wie sie fremde und überkommene Erfahrungen in der Weise eigener Zustimmung oder Ablehnung auf sich wirken läßt. Was die Erkenntnisakte anlangt, die der Titel Erfahrung befaßt, so können es Erkenntnisse von natürlichem Dasein jeder Art sein, entweder schlichte Wahrnehmungen und sonstige Akte unmittelbar anschaulicher Erkenntnis oder die darauf gegründeten Denkakte in verschiedenen Stufen logischer Verarbeitung und Berechtigung. Aber das reicht nicht hin. Erfahrungen haben wir auch von Kunstwerken und von sonstigen Schönheitswerten; nicht minder von ethischen Werten, sei es auf Grund unseres eigenen ethischen Verhaltens oder der Hineinschauung in dasjenige Anderer; ebenso von Gütern, praktischen Nützlichkeiten, technischen Verwendbarkeiten. Kurzum wir machen nicht nur theoretische, sondern auch axiologische und praktische Erfahrungen. Die Analyse zeigt, daß die letzteren auf wertendes und wollendes Erleben als Anschauungsunterlagen zurückweisen. Auch auf solche Erfahrungen bauen sich Erfahrungserkenntnisse höherer, logischer Dignität. Danach hat der allseitig Erfahrene, oder wie wir auch sagen »Gebildete«, nicht nur Welterfahrung, sondern auch religiöse, ästhetische, ethische, politische, praktisch-technische u. a. Erfahrung oder »Bildung«. Indessen gebrauchen wir dieses, freilich sehr abgegriffene Wort Bildung, sofern wir ja das Gegenwort Unbildung haben, nur für die relativ höherwertigen Formen des beschriebenen Habitus. Auf besonders hohe Wertstufen bezieht sich das altmodische Wort Weisheit (Weltweisheit, Welt- und Lebensweisheit) und zumeist auch der jetzt beliebte Ausdruck Welt- und Lebensanschauung, oder Weltanschauung schlechthin.

Digitized by Google

Weisheit oder Weltanschauung in diesem Sinne werden wir als eine wesentliche Componente jenes noch wertvolleren menschlichen Habitus ansehen müssen, der uns in der Idee der vollkommenen Tugend vorschwebt, und der die habituelle Tüchtigkeit in Beziehung auf alle möglichen Richtungen menschlicher Stellungnahme, auf erkennende, wertende und wollende, bezeichnet. Denn es geht offenbar mit dieser Tüchtigkeit Hand in Hand die wohlgebildete Fähigkeit, über die Gegenständlichkeiten solcher Stellungnahmen, über Umwelt, Werte, Güter, Taten u. s. w. vernünftig urteilen, bezw. seine Stellungnahmen ausdrücklich rechtfertigen zu können. Das aber setzt Weisheit voraus und gehört mit zu deren höheren Formen.

Weisheit oder Weltanschauung in diesem bestimmten, obschon eine Mannigfaltigkeit von Typen und Wertabstufungen beschließenden Sinne, ist, wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, keine bloße Leistung der vereinzelten Persönlichkeit, die ohnehin eine Abstraktion wäre; sie gehört zur Kulturgemeinschaft und Zeit, und es hat mit Beziehung auf ihre ausgeprägtesten Formen einen guten Sinn, nicht nur von Bildung und Weltanschauung eines bestimmten Individuums, sondern von derjenigen der Zeit zu sprechen. Insbesondere gilt das von den jetzt zu behandelnden Formen.

Die denkmäßige Fassung der in einer großen philosophischen Persönlichkeit lebendigen, innerlich reichsten, aber sich selbst noch dunkeln, unbegriffenen Weisheit, eröffnet die Möglichkeiten logischer Verarbeitung; auf höherer Kulturstufe die Anwendung der in den strengen Wissenschaften ausgebildeten logischen Methodik. Daß der Gesamtinhalt dieser Wissenschaften, die ja dem Individuum als geltende Forderungen des Gemeingeistes gegenüberstehen, auf dieser Stufe zum Unterbau einer wertvollen Bildung oder Weltanschauung gehört, ist selbstverständlich. Indem nun die lebendigen und darum überzeugungskräftigsten Bildungsmotive der Zeit nicht nur begriffliche Fassung, sondern auch logische Entfaltung und sonstige denkmäßige Verarbeitung erfahren und die so gewonnenen Ergebnisse im Wechselspiel mit neu zufließenden Anschauungen und Einsichten zu wissenschaftlicher Vereinheitlichung und konsequenter Vollendung gebracht werden, erwächst eine außerordentliche Erweiterung und Steigerung der ursprünglich unbegriffenen Weisheit. Es erwächst eine Weltanschauungsphilosophie, die in den großen Systemen die relativ vollkommenste Antwort auf die Rätsel des Lebens und der Welt gibt, nämlich auf die bestmögliche Weise die theoretischen, axiologischen, praktischen Unstimmigkeiten des Lebens, die Erfahrung, Weisheit, bloße Welt- und Lebensanschauung nur unvollkommen überwinden können, zur Auflösung und befriedigenden Klärung bringt. Das Gei-

Digitized by Google

stesleben der Menschheit mit seiner Fülle immer neuer Bildungen, neuer Geisteskämpfe, neuer Erfahrungen, neuer Wertungen und Zielgebungen schreitet aber weiter; mit dem erweiterten Horizont des Lebens, in den all die neuen Geistesgestaltungen eintreten, ändern sich Bildung, Weisheit und Weltanschauung, ändert sich die Philosophie zu höheren und immer höheren Gipfeln emporsteigend.

Sofern der Wert der Weltanschauungsphilosophie und damit auch des Strebens nach solcher Philosophie, zunächst bedingt ist durch den Wert von Weisheit und von Weisheitsstreben, ist eine besondere Erwägung des Zieles, das sie sich stellt, kaum nötig. Faßt man den Begriff der Weisheit so weit, als wir es taten, so drückt sie ja eine wesentliche Komponente des Ideals der nach Maßgabe der jeweiligen Phase des Menschheitslebens erreichbaren vollkommenen Tüchtigkeit aus, mit anderen Worten, einer relativ vollkommenen konkreten Abschattung der Idee der Humanität. Es ist also klar, wie jedermann danach streben soll, eine möglichst und allseitig tüchtige Persönlichkeit zu sein, tüchtig nach allen Grundrichtungen des Lebens, die ihrerseits den Grundarten möglicher Stellungnahmen entsprechen, so auch in jeder dieser Richtungen möglichst »erfahren«, möglichst »weise« und darum auch möglichst »weisheitsliebend«. Der Idee nach ist jeder strebende Mensch notwendig »Philosoph« im ursprünglichsten Wortsinne.

Aus den natürlichen Reflexionen über die besten Wege, das hohe Ziel der Humanität und damit zugleich der vollkommenen Weisheit zu erreichen, ist bekanntlich eine Kunstlehre erwachsen, die vom tugendhaften oder tüchtigen Menschen. Wird sie, wie in der Regel, als Kunstlehre vom richtigen Handeln definiert, so kommt dies offenbar auf dasselbe hinaus. Denn das konsequent tüchtige Handeln, das ja gemeint ist, führt zurück auf den tüchtigen praktischen Charakter, und dieser setzt habituelle Vollkommenheit in axiologischer und intellektueller Hinsicht voraus. Bewußtes Streben nach Vollkommenheit wieder setzt voraus Streben nach allseitiger Weisheit. In materialer Hinsicht verweist diese Disziplin den Strebenden auf die verschiedenen Gruppen von Werten, die in den Wissenschaften, Künsten, der Religion usw., die jedes handelnde Individuum als übersubjektive und bindende Geltungen anzuerkennen hat. Und einer der höchsten dieser Werte ist die Idee dieser Weisheit und vollkommenen Tüchtigkeit selbst. Natürlich tritt auch diese, ob mehr populär oder wissenschaftlich gehaltene ethische Kunstlehre mit in den Rahmen einer Weltanschauungsphilosophie hinein, die ihrerseits mit allen ihren Gebieten, sowie sie im Gemeinschaftsbewußtsein ihrer Zeit erwachsen ist und dem Individuum überzeugungskräftig als objektive Geltung

Digitized by Google

gegenübertritt, zu einer höchst bedeutsamen Bildungsmacht werden muß, zu einem Ausstrahlungspunkt wertvollster Bildungsenergien für die wertvollsten Persönlichkeiten der Zeit.

* * *

Nachdem wir dem hohen Werte der Weltanschauungsphilosophie volle Gerechtigkeit haben angedeihen lassen, möchte es scheinen, daß nichts uns abhalten dürfte, das Streben nach solcher Philosophie unbedingt zu empfehlen.

Vielleicht läßt sich doch zeigen, daß in Hinblick auf die Idee der Philosophie, noch anderen und von gewissen Gesichtspunkten höheren Werten genug zu tun ist, nämlich denjenigen einer philosophischen Wissenschaft. Es ist Folgendes zu bedenken. Unsere Erwägung vollzieht sich von der Höhe der wissenschaftlichen Kultur unserer Zeit aus, die eine Zeit zu gewaltigen Mächten objektivierter strenger Wissenschaften ist. Für das neuzeitliche Bewußtsein haben sich die Ideen Bildung oder Weltanschauung und Wissenschaft — als praktische Idee verstanden — scharf getrennt, und sie bleiben von nun ab für alle Ewigkeit getrennt. Wir mögen es beklagen, aber als eine fortwirkende Tatsache müssen wir es hinnehmen, die unsere praktischen Stellungnahmen entsprechend zu bestimmen hat. Die historischen Philosophien waren sicherlich Weltanschauungsphilosophien, insofern als der Weisheitstrieb ihre Schöpfer beherrschte; aber sie waren genau ebensosehr wissenschaftliche Philosophien, insofern auch das Ziel strenger Wissenschaft in ihnen lebendig war. Beide Ziele waren entweder noch gar nicht oder nicht scharf geschieden. Im praktischen Streben flossen sie zusammen; sie lagen auch in endlichen Fernen, so hoch über sich der Strebende sie empfunden haben mochte. Das hat sich seit der Konstitution einer überzeitlichen universitas strenger Wissenschaften gründlich geändert. Generationen um Generationen arbeiten mit Begeisterung an dem gewaltigen Bau der Wissenschaft und fügen ihm ihre bescheidenen Werkstücke ein, sich dessen immer bewußt, daß der Bau ein unendlicher, nie und nimmer abzuschließender sei. Auch Weltanschauung ist zwar eine »Idee«, aber die eines im Endlichen liegenden Zieles, in einem Einzelleben in der Weise steter Annäherung prinzipiell zu verwirklichen, ebenso wie die Sittlichkeit, die ja ihren Sinn verlieren würde, wenn sie die Idee von einem prinzipiell transfiniten Unendlichen wäre. Die »Idee« der Weltanschauung ist dabei für jede Zeit eine andere, wie aus der obigen Analyse ihres Begriffes ohne weiteres ersichtlich ist. Die »Idee« der Wissenschaft hingegen ist eine überzeitliche, und das sagt hier, durch keine Relation auf den Geist einer Zeit begrenzt. Mit diesen Unterschieden hängen nun wesentliche Unterschiede praktischer Zielrichtungen zu-

Digitized by Google

sammen. Ueberhaupt sind ja unsere Lebensziele von doppelter Art, die einen für Zeit, die anderen für Ewigkeit, die einen unserer eigenen Vollkommenheit und der unserer Zeitgenossen dienend, die anderen der Vollkommenheit auch der Nachlebenden, bis in die fernsten Generationen. Wissenschaft ist ein Titel für absolute, zeitlose Werte. Jeder solche Wert, einmal entdeckt, gehört hinfort zum Wertschatze aller weiteren Menschheit und bestimmt offenbar sogleich den materialen Gehalt der Idee der Bildung, Weisheit, Weltanschauung, sowie den der Weltanschauungsphilosophie.

Es treten also scharf auseinander: Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftliche Philosophie als zwei in gewisser Weise auf einander bezogene aber nicht zu vermengende Ideen. Es ist dabei auch zu beachten, daß die erstere nicht etwa die unvollkommene Realisierung der letzteren in der Zeit ist. Denn wenn unsere Auffassung richtig ist, so gibt es bisher überhaupt noch keine Realisierung jener Idee, d. i. keine aktuell in Gang befindliche Philosophie als strenge Wissenschaft, kein, wenn auch unvollständiges »Lehrsystem« objektiv herausgestellt im einheitlichen Geiste der Forschergemeinschaft unserer Zeit. Andererseits Weltanschauungsphilosophien gab es schon vor Jahrtausenden. Gleichwohl kann man sagen, daß die Realisierungen dieser Ideen (von beiden solche vorausgesetzt), sich im Unendlichen einander assymptotisch annähern und decken würden, wofern wir uns das Unendliche der Wissenschaft fiktiv als einen »unendlich fernen Punkt« vorstellen wollten. Der Begriff der Philosophie wäre dabei entsprechend weit zu fassen, so weit, daß er neben den spezifisch philosophischen Wissenschaften alle Einzelwissenschaften umspannte, nachdem sie durch vernunftkritische Aufklärung und Auswertung in Philosophien verwandelt wären.

Nehmen wir die beiden unterschiedenen Ideen als Inhalte von Lebenszielen, so ist danach gegenüber dem Weltanschauungsstreben ein ganz anderes forschendes Streben möglich, welches, dessen völlig bewußt, daß Wissenschaft nimmermehr vollendete Schöpfung des Einzelnen sein kann, gleichwohl die größten Energien daran setzt, in Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten einer wissenschaftlichen Philosophie zum Durchbruch und zu schrittweiser Fortentwicklung zu verhelfen. Die große Frage der Gegenwart ist, neben der klaren Scheidung, die relative Wertung dieser Ziele und hiebei auch die ihrer praktischen Vereinbarkeit.

Von vornherein sei zugestanden, daß vom Standpunkt der philosophierenden Individuen aus eine allgemeingültige praktische Entscheidung für die eine und andere Art des Philosophierens nicht gegeben werden kann. Die einen sind vorwiegend theoretische Menschen, von

Digitized by Google

Natur aus geneigt, ihren Beruf in streng wissenschaftlicher Forschung zu suchen, wofern nur das sie anziehende Gebiet solcher Forschung Aussichten darbietet. Dabei mag es sein, daß das Interesse, sogar leidenschaftliche Interesse für dieses Gebiet aus Gemütsbedürfnissen, etwa Weltanschauungsbedürfnissen stammt. Hingegen für ästhetische und praktische Naturen (für Künstler, Theologen, Juristen usw.) verhält es sich anders. Ihren Beruf sehen sie in der Realisierung ästhetischer oder praktischer Ideale, also von Idealen einer außertheoretischen Sphäre. Hieher rechnen wir auch theologische, juristische, im weitesten Sinne technische Forscher und Schriftsteller, sofern sie durch ihre Schriften nicht die reine Theorie fördern, sondern primär die Praxis beeinflussen wollen. Freilich ganz rein ist, in der Lebenswirklichkeit selbst, die Scheidung nicht; und gerade in einer Zeit, in der praktische Motive übermächtig empordrängen, wird auch eine theoretische Natur der Kraft solcher Motive stärker nachgeben können, als dies ihr theoretischer Beruf gestatten würde. Hier liegt aber im Besonderen für die Philosophie unserer Zeit eine große Gefahr.

Die Frage ist aber nicht nur vom Standpunkte des Individuums, sondern von dem der Menschheit und der Geschichte zu stellen, sofern wir nämlich erwägen, was es für die Entwicklung der Kultur, für die Möglichkeit einer stetig fortschreitenden Realisierung der Ewigkeitsidee der Menschheit — nicht des Menschen in individuo — bedeute, ob die Frage vorwiegend im einen oder anderen Sinne entschieden werde, m. a. W. ob die Tendenz zu der einen Art von Philosophie die Zeit ganz beherrsche, und die zur anderen — sagen wir der wissenschaftlichen Philosophie — zum Absterben bringe. Auch das ist eine praktische Frage. Denn bis zu den weitesten Weiten des ethischen Ideals, bis zu denen, die die Idee der Menschheitsentwicklung bezeichnet, reichen unsere historischen Einflüsse und somit auch unsere ethischen Verantwortungen.

Wie sich die fragliche Entscheidung für eine theoretische Natur stellen würde, w e n n schon zweifellose Anfänge philosophischer Lehre vorlägen, ist klar. Blicken wir auf andere Wissenschaften hin. Alle naturwüchsige mathematische oder naturwissenschaftliche »Weisheit« und Weisheitslehre hat so weit ihr Recht eingebüßt, als die entsprechende theoretische Lehre objektiv gültig begründet ist. Die Wissenschaft hat gesprochen, die Weisheit hat von nun ab zu lernen. Das naturwissenschaftliche Weisheitsstreben vor dem Dasein strenger Wissenschaft war nicht etwa unberechtigt, es wird nachträglich nicht für s e i n e Zeit diskreditiert. In dem Drange des Lebens, in der praktischen Notwendigkeit, Stellung zu nehmen, konnte der Mensch nicht warten, bis — etwa in Jahrtausenden — Wissenschaft da sein würde,

Digitized by Google

selbst gesetzt, daß er überhaupt die Idee strenger Wissenschaft schon kannte.

Nun bietet andererseits jede noch so exakte Wissenschaft ein nur begrenzt entwickeltes Lehrsystem, umgeben von einem unendlichen Horizont noch nicht wirklich gewordener Wissenschaft. Was soll nun für diesen Horizont als das rechte Ziel gelten, Fortbildung der strengen Lehre oder »Anschauung«, »Weisheit«? Der theoretische Mensch, der Naturforscher von Beruf, wird mit der Antwort nicht zögern. Er wird, wo Wissenschaft sprechen kann, und sei es erst in Jahrhunderten, vage »Anschauungen« geringschätzig abweisen. Er würde es für eine Versündigung an der Wissenschaft halten, das Entwerfen von Natur»anschauungen« zu empfehlen. Sicherlich vertritt er damit ein Recht der künftigen Menschheit. Ihre Größe, die Kontinuität und Kraftfülle ihrer fortschreitenden Entwicklung verdanken die strengen Wissenschaften nicht zum mindesten gerade dem Radikalismus solcher Gesinnung. Gewiß jeder exakte Forscher bildet sich »Anschauungen«, er blickt schauend, ahnend, vermutend über das fest Begründete hinaus; aber nur in methodischer Absicht, um neue Stücke strenger Lehre zu entwerfen. Diese Stellungnahme schließt nicht aus, daß, wie der Naturforscher selbst sehr wohl weiß, Erfahrung im vorwissenschaftlichen Sinne, obschon sich verbindend mit Einsichten der Wissenschaft, innerhalb der naturwissenschaftlichen Technik eine große Rolle spielt. Die technischen Aufgaben wollen erledigt, das Haus, die Maschine soll gebaut sein; es kann nicht gewartet werden, bis die Naturwissenschaft über alles Einschlägige exakte Auskunft geben kann. Der Techniker als Praktiker entscheidet darum anders als der naturwissenschaftliche Theoretiker. Von diesem nimmt er die Lehre, aus dem Leben die »Erfahrung«.

Nicht ganz ebenso verhält es sich hinsichtlich der wissenschaftlichen Philosophie, eben weil noch nicht einmal ein Anfang wissenschaftlich strenger Lehre ausgebildet ist, und die historisch überlieferte, sowie die in lebendiger Entwicklung begriffene Philosophie, die für sie eintritt, höchstens ein wissenschaftliches Halbfabrikat ist, oder ein ungeschiedenes Gemenge von Weltanschauung und theoretischer Erkenntnis. Andererseits können wir leider auch hier nicht warten. Die philosophische Not als Weltanschauungsnot bezwingt uns. Sie wird nur immer größer, je weiter der Umkreis positiver Wissenschaften sich dehnt. Die ungeheure Fülle wissenschaftlich »erklärter« Tatsachen, mit denen sie uns beschenken, kann uns nicht helfen, da sie prinzipiell, mit den ganzen Wissenschaften, eine Dimension von Rätseln mit sich führen, deren Lösung uns zur Lebensfrage wird. Die Naturwissenschaften haben uns die aktuelle

Digitized by Google

Wirklichkeit, die Wirklichkeit, in der wir leben, weben und sind, nicht enträtselt, an keinem einzigen Punkte. Der allgemeine Glaube, daß d i e s zu leisten ihre Funktion und sie nur noch nicht genug weit seien, die Meinung, daß sie dies — prinzipiell — leisten können, hat sich Tieferblickenden als ein Aberglaube enthüllt. Die notwendige Sonderung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie — als prinzipiell anders tendierter, obschon auf Naturwissenschaft in einigen Gebieten wesentlich bezogener Wissenschaft — ist auf dem Wege sich durchzusetzen und zu klären. Mit Lotze zu sprechen: »Den Weltlauf berechnen heißt nicht, ihn verstehen«. Nicht besser aber sind wir daran mit den Geisteswissenschaften. Das Geistesleben der Menschheit »verstehen«, ist sicherlich eine große und schöne Sache. Aber leider kann auch dieses Verstehen uns nicht helfen und darf nicht mit dem philosophischen verwechselt werden, das uns die Welt- und Lebensrätsel enthüllen soll.

Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden. Wäre es doch nur die theoretische Unklarheit über den Sinn der in den Natur- und Geisteswissenschaften erforschten »Wirklichkeiten«, was unsere Ruhe störte — inwiefern nämlich in ihnen Sein im letzten Sinne erkannt, was als solches »absolutes« Sein anzusehen und ob dergleichen überhaupt erkennbar sei. Es ist vielmehr die radikalste L e b e n s not, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens halt macht. Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit oder Ungültigkeit, nach prätendierten Normen von absoluter Geltung. Solange diese Normen unangefochten, durch keine Skepsis bedroht und verspottet waren, gab es nur Eine Lebensfrage, wie ihnen praktisch am besten zu genügen sei. Wie aber jetzt, wo alle und jede Normen bestritten oder empirisch verfälscht und ihrer idealen Geltung beraubt werden? Naturalisten und Historizisten kämpfen um die Weltanschauung, und doch sind beide von verschiedenen Seiten am Werk, Ideen in Tatsachen umzudeuten und alle Wirklichkeit, alles Leben in ein unverständliches ideenloses Gemenge von »Tatsachen« zu verwandeln. Der Aberglaube der Tatsache ist ihnen allen gemein.

Es ist sicher, daß wir nicht warten können. Wir müssen Stellung nehmen, wir müssen uns mühen, die Disharmonien in unserer Stellungnahme zur Wirklichkeit — zur Lebenswirklichkeit, die für uns Bedeutung hat, in der w i r Bedeutung haben sollen — auszugleichen in einer vernünftigen, wenn auch unwissenschaftlichen »Welt- und Lebensanschauung«. Und wenn uns der Weltanschauungsphilosoph darin hilfreich ist, sollten wir es ihm nicht danken?

Digitized by Google

So viel Wahrheit in dem soeben Geltendgemachten liegt, so wenig wir die Erhebung und Herzerquickung missen möchten, die uns alte und neue Philosophien darbieten, so muß auf der anderen Seite darauf bestanden werden, daß wir auch der Verantwortung eingedenk bleiben, die wir hinsichtlich der Menschheit haben. Um der Zeit willen dürfen wir die Ewigkeit nicht preisgeben, unsere Not zu lindern, dürfen wir nicht Not um Nöte unseren Nachkommen als ein schließlich unausrottbares Uebel vererben. Die Not stammt hier von der Wissenschaft. Aber nur Wissenschaft kann die Not, die von Wissenschaft stammt, endgültig überwinden. Löst die skeptische Kritik der Naturalisten und Historizisten die echte objektive Gültigkeit in allen Sollensgebieten in Widersinn auf; hemmen unklare, unstimmige, obschon natürlich erwachsene Begriffe der Reflexion, hemmen infolge davon vieldeutige oder verkehrte Probleme ein Verständnis der Wirklichkeit und die Möglichkeit vernünftiger Stellungnahme zu ihr; wird eine spezielle, aber für eine große Klasse von Wissenschaften erforderliche methodische Einstellung, gewohnheitsmäßig geübt, zur Unfähigkeit, in andere Einstellungen überzugehen und hängen mit solchen Vorurteilen das Gemüt bedrängende Widersinnigkeiten der Weltauffassung zusammen — so gibt es gegen diese und alle ähnlichen Uebel nur Ein Heilmittel: wissenschaftliche Kritik und dazu eine radikale, von unten anhebende, in sicheren Fundamenten gründende und nach strengster Methode fortschreitende Wissenschaft: die philosophische Wissenschaft, für die wir hier eintreten. Weltanschauungen können streiten, nur Wissenschaft kann entscheiden und ihre Entscheidung trägt den Stempel Ewigkeit.

* * *

Also wohin immer die neue Umwendung der Philosophie sich richten mag, es ist außer Frage, daß sie den Willen auf strenge Wissenschaft nicht preisgeben darf, vielmehr sich dem praktischen Weltanschauungsstreben als theoretische Wissenschaft gegenüberstellen und sich von ihm vollbewußt trennen muß. Denn hier müssen auch alle Vermittlungsversuche abgelehnt werden. Vielleicht werfen ja die Befürworter der neuen Weltanschauungsphilosophie ein, daß dieser nachgehen nicht heißen müsse, die Idee strenger Wissenschaft fahren zu lassen. Der rechte Weltanschauungsphilosoph werde nicht nur wissenschaftlich in der Grundlegung sein, nämlich alle Gegebenheiten der strengen Einzelwissenschaften als feste Bausteine brauchen, er werde auch wissenschaftliche Methode üben und jede Möglichkeit streng wissenschaftlicher Förderung der philosophischen Probleme gerne ergreifen. Nur werde er im Gegensatz zur metaphysischen Zaghaftigkeit und Skepsis der vorangegangenen Epoche,

Digitized by Google

mit kühnem Wagemut auch den höchsten metaphysischen Problemen nachgehen, um das Ziel einer nach Lage der Zeit Intellekt und Gemüt harmonisch befriedigenden Weltanschauung zu gewinnen.

Sofern dies als Vermittlung gemeint ist, dazu bestimmt, die Linie zwischen Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftlicher Philosophie zu verwischen, müssen wir dagegen unsere Verwahrung einlegen. Es kann nur zu einer Verweichlichung und Schwächung des wissenschaftlichen Triebes führen und eine scheinwissenschaftliche Literatur fördern, der es an intellektueller Ehrlichkeit gebricht. Es gibt hier keine Kompromisse, hier so wenig, wie in jeder anderen Wissenschaft. Theoretische Ergebnisse dürften wir nicht mehr erhoffen, wenn der Weltanschauungstrieb zum allherrschenden würde und durch seine wissenschaftlichen Formen auch theoretische Naturen täuschte. Wo in Jahrtausenden die größten wissenschaftlichen Geister, leidenschaftlich beherrscht vom Wissenschaftswillen, es in der Philosophie zu keinem Stück reiner Lehre gebracht haben, und all das Große, das sie, wenn auch in unvollkommener Ausreifung, geleistet, nur aus diesem Willen heraus geleistet haben, da werden die Weltanschauungsphilosophen doch nicht meinen können, nebenher philosophische Wissenschaft fördern und endgültig begründen zu können. Sie, die das Ziel im Endlichen stellen, die ihr System haben wollen, und zeitig genug, um auch danach leben zu können, sind dazu in keiner Weise berufen. Es gibt hier nur Eins: daß die Weltanschauungsphilosophie selbst in voller Ehrlichkeit auf den Anspruch, Wissenschaft zu sein, verzichtet und damit zugleich aufhört — was doch sicher ihren reinen Intentionen zuwider ist — die Geister zu verwirren und den Fortschritt der wissenschaftlichen Philosophie zu hemmen.

Ihr ideales Ziel bleibe rein die Weltanschauung, die eben ihrem Wesen nach nicht Wissenschaft ist. Sie darf sich hierin nicht durch jenen Wissenschaftsfanatismus beirren lassen, der in unserer Zeit nur zu sehr verbreitet ist, und der alles nicht »wissenschaftlich-exakt« zu demonstrierende als »unwissenschaftlich« abwertet. Wissenschaft ist ein Wert unter anderen, gleichberechtigten Werten. Daß insbesondere der Wert der Weltanschauung auf eigenem Grunde durchaus feststeht, daß sie als Habitus und Leistung der Einzelpersönlichkeit zu beurteilen ist, die Wissenschaft aber als kollektive Arbeitsleistung der Forschergenerationen, das haben wir uns oben zur Klarheit gebracht. Und wie beide ihre verschiedenen Quellen des Wertes haben, so ihre verschiedenen Funktionen, ihre verschiedenen Weisen zu wirken und zu lehren. Die Weltanschauungsphilosophie lehrt, wie eben Weisheit lehrt: Persönlichkeit wendet sich an Persönlichkeit.

Digitized by Google

Lehrend darf sich daher im Stile s o l c h e r Philosophie an den weiteren Kreis der Oeffentlichkeit nur wenden, wer dazu berufen ist durch eine besonders bedeutsame Eigenart und Eigenweisheit, oder auch als Diener hoher praktischer — religiöser, ethischer, juristischer u. a. Interessen. Die Wissenschaft aber ist unpersönlich. Ihr Mitarbeiter bedarf nicht der Weisheit sondern theoretischer Begabung. Was er beiträgt, bereichert einen Schatz ewiger Gültigkeiten, welcher der Menschheit zum Segen gereichen muß. In einem ausnehmend hohen Maße gilt das aber, wie wir oben sahen, von der philosophischen Wissenschaft.

Erst wenn die entschiedene Trennung der einen und anderen Philosophie sich im Zeitbewußtsein durchgesetzt hat, ist auch daran zu denken, daß die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr vielfach gerühmt und gar imitiert wird — den Tiefsinn. Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Jedes Stück fertiger Wissenschaft ist ein Ganzes von den Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie. Die Ahnungen des Tiefsinns in eindeutige rationale Gestaltungen umzuprägen, das ist der wesentliche Prozeß der Neukonstitution strenger Wissenschaften. Auch die exakten Wissenschaften hatten ihre langen Perioden des Tiefsinns, und so wie sie in den Kämpfen der Renaissance, so wird sich — das wage ich zu hoffen — die Philosophie in den Kämpfen der Gegenwart von der Stufe des Tiefsinns zu derjenigen wissenschaftlicher Klarheit durchringen. Dazu aber bedarf es nur der rechten Zielsicherheit und des großen, vollbewußt auf das Ziel gerichteten und alle verfügbaren wissenschaftlichen Energien anspannenden Willens. Man nennt unsere Zeit eine Zeit der Decadence. Ich kann diesen Vorwurf nicht für gerechtfertigt halten. Man wird in der Geschichte kaum eine Zeit finden, in welcher eine solche Summe von arbeitenden Kräften in Bewegung gesetzt und mit solchem Erfolge am Werke waren. Wir mögen die Ziele nicht immer billigen; wir mögen es auch beklagen, daß in stilleren, behaglicher dahinlebenden Epochen Blüten des Geisteslebens erwuchsen, wie wir ähnliche in der unsrigen nicht finden und erhoffen können. Und doch, mag zumal das Gewollte und immer wieder Gewollte in unserer Zeit den ästhetischen Sinn abstoßen, dem die naive Schönheit des frei Erwachsenen so viel näher geht, wie ungeheure Werte liegen doch

Digitized by Google

in der Willenssphäre, wofern die großen Willen nur die rechten Ziele finden. Es hieße unserer Zeit aber sehr Unrecht tun, wenn man ihr den Willen zum Niedrigen andichten wollte. Wer den Glauben zu wecken, wer für die Größe eines Ziels Verständnis und Begeisterung zu erregen vermag, wird die Kräfte leicht finden, die sich diesem zuwenden. Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit — nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat. Und sie leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können. Unsere Zeit will nur an »Realitäten« glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten nottut.

Wenn wir uns aber den Sinn unserer Zeit deutend, diesem großen Ziele zuwenden, so müssen wir uns auch klar machen, daß wir es nur in Einer Weise erreichen können, nämlich wenn wir mit dem Radikalismus, der zum Wesen echter philosophischer Wissenschaft gehört, nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Ueberliefertes als Anfang gelten und uns durch keinen noch so großen Namen blenden lassen, vielmehr in freier Hingabe an die Probleme selbst und die von ihnen ausgehenden Forderungen die Anfänge zu gewinnen suchen.

Gewiß bedürfen wir auch der Geschichte. Nicht in der Weise der Historiker freilich, uns in die Entwicklungszusammenhänge zu verlieren, in welchen die großen Philosophien erwachsen sind, sondern um sie selbst, nach ihrem eigenen Geistesgehalt auf uns anregend wirken zu lassen. In der Tat aus diesen historischen Philosophien strömt uns, wenn wir uns in sie hineinzuschauen, in die Seele ihrer Worte und Theorien zu dringen verstehen, philosophisches L e b e n entgegen, mit dem ganzen Reichtum und der Kraft lebendiger Motivationen. Aber zu Philosophen werden wir nicht durch Philosophien. Am Historischen hängen bleiben, sich daran in historisch-kritischer Betätigung zu schaffen machen und in eklektischer Verarbeitung oder in anachronistischer Renaissance philosophische Wissenschaft erreichen zu wollen: das gibt nur hoffnungslose Versuche. N i c h t v o n d e n P h i l o s o p h i e n s o n d e r n v o n d e n S a c h e n u n d P r o b l e m e n muß d e r A n t r i e b z u r F o r s c h u n g a u s g e h e n. Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ῥιζώματα πάντων. Die Wissenschaft vom Radikalen muß auch in ihrem Verfahren radikal sein und das in jeder Hinsicht. Vor allem darf sie nicht ruhen, bis sie i h r e absolut klaren Anfänge, d. i. ihre absolut klaren Probleme, die im eigenen Sinn dieser Probleme

Digitized by Google

vorgezeichneten Methoden und das unterste Arbeitsfeld absolut klar gegebener Sachen gewonnen hat. Nur darf man sich nirgends der radikalen Vorurteilslosigkeit begeben und etwa von vornherein solche »Sachen« mit empirischen »Tatsachen« identifizieren, also sich gegenüber den Ideen blind stellen, die doch in so großem Umfang in unmittelbarer Anschauung absolut gegeben sind. Wir stehen zu sehr unter dem Banne von Vorurteilen, die noch aus der Renaissance stammen. Dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder Paracelsus herstamme Es bedarf nicht der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten. Da in den eindrucksvollsten Wissenschaften der Neuzeit, den mathematisch-physikalischen, der äußerlich größte Teil der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und den Wert direkter Erfassungen zu mißkennen. Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der phänomenologischen Wesenserfassung, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für alle weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.

Digitized by Google

Ueber einige grundlegende Motive im nationalökonomischen Denken.

Zur Würdigung der heutigen Krise in der Nationalökonomie.

Von

Peter von Struve (St. Petersburg).

Jede Wissenschaft befindet sich immer in einem Zustande der Neubildung, des Abbruches und Neubaues. Und es ist daher vielleicht eine Selbsttäuschung und eine auf Originalitätssucht und Reformationsdünkel hinauslaufende Anmaßung, wenn man von einer Krise in dieser oder jener Wissenschaft zu sprechen anhebt. Denn befindet sich nicht jede Wissenschaft in einem Zustande chronischer Krise? Und dürfte deshalb, was man als krisenhaft ansieht, nicht vielleicht mit mehr Recht als normaler Zustand angesprochen werden? Doch ob Krise oder nicht, auf Worte und selbst auf formalpsychologische Unterscheidungen und Qualifikationen kommt es in diesem Zusammenhange nicht an. Was die nachfolgenden Ausführungen bezwecken, sind doch, juristisch gesprochen, meritorische Gesichtspunkte und Feststellungen. In unserer Zeit, wo die erkenntnistheoretischen und methodologischen Untersuchungen in jeder Wissenschaft und zumal in der Nationalökonomie einen so breiten — ich möchte sagen — einen erschreckend breiten Raum einnehmen, ist es vielleicht an der Zeit, grundsätzlich objektive Zusammenhänge in den Vordergrund zu rücken und reale Probleme in Angriff zu nehmen. Zweifellos beschäftigt sich die nationalökonomische Einzelforschung mit diesen Problemen, aber zwischen ihr und der philosophisch orientierten Gesamtbetrachtung geht — seitdem die »ethische« Nationalökonomie und der Marxismus mit Recht philosophisch diskreditiert worden sind — ein Riß, welchen die vielfachen methodologischen Versuche nur noch verbreitern und greller beleuchten. Es ist m. E. ein nicht gering zu schätzendes Verdienst Rudolf Stammler's die erkenntniskritische — sit venia verbo — Vergewaltigung der Nationalökonomie auf die Spitze getrieben und dadurch eine heilsame

Digitized by Google

Reaktion angebahnt zu haben. Wenn nicht aller Anschein trügt, befinden wir uns — trotz der sichtbaren Herrschaft der philosophisch sein wollenden Erkenntniskritik — im Zustande eines weitgediehenen Aufruhrs gegen diese Herrschaft. Es gilt nun auch diese Empörung philosophisch zu verstehen und nötigenfalls zu rechtfertigen. Aber nicht dieser direkt kritischen Aufgabe wollen die nachfolgenden Ausführungen dienen. Sie wollen nicht sowohl Abwehr als Angriff sein und gewisse positive und meritorische Resultate vorwegnehmen. Daß seine Ausführungen sehr lückenhaft ausfallen und kaum mehr als Andeutungen und Anregungen bringen werden, dies empfindet der Verfasser schmerzlicher als jemand. Und doch fühlt er sich gedrängt dieselben der Oeffentlichkeit zu übergeben, weil es sich hier, s. E., um eine wichtige Angelegenheit sowohl der nationalökonomischen Wissenschaft als auch der gesamten aus ihr schöpfenden, resp. in sie mündenden geistigen, sowohl theoretischen, als praktischen Arbeit handelt. Mit einem Worte, es handelt sich hier um Kulturprobleme. Und diese will der »Logos« philosophisch im Vereine mit den Einzelwissenschaften ergründen.

Es ist eine eigene Sache um die Entwicklung der Kulturwissenschaften und speziell der Sozialwissenschaften. Daß praktische Motive diese Entwicklung bestimmen, ist eine besonders seit dem Aufkommen der materialistischen Geschichtsauffassung zur Trivialität gewordene Sache. Die ethische Nationalökonomie war auch schließlich nichts anderes als dieselbe »Erkenntnis«, nur praktisch-politisch gewendet und in den Dienst des staatlich-sozialen Ideales gestellt. Und so kam es, daß jetzt immer mit Vorliebe danach gefragt und geforscht wurde, auf welche praktischen Motive gewisse wissenschaftliche Sätze zurückzuführen sind, wie z. B. in den Lehren eines Smith's oder Say's der Geist des aufstrebenden Kapitalismus zum Ausdruck kommt, wie die Ideen eines Aristoteles durch das Institut der Sklaverei mitbestimmt wurden usw. Es ist höchste Zeit — und ich glaube gerade die Gegenwart drängt gebieterisch darauf — die Fragestellung umzukehren. Denn nicht nur alle theoretischen Ideen haben praktische Wurzeln, sondern auch alle praktischen Anschauungen haben einen gewissen theoretischen Sinn. Nun für die Wissenschaft und auch für die Praxis ist es vielleicht wichtiger zu fragen, welche theoretischen, d. h. vom Willen und den Interessen der Menschen grundsätzlich unabhängig sein sollenden Aussagen diesen oder jenen praktisch-politischen Postulaten, den »sozialen Idealen« und ihren Voraussetzungen resp. Verzweigungen zu Grunde liegen, als umgekehrt. Es scheint auf den ersten Anblick, daß die soeben gestellte Forderung auch eine Trivialität ist. Es ist dem aber nicht so. Und jedenfalls handelt es sich hier

Digitized by Google

um eine faktisch in Vergessenheit und Verachtung geratene Trivialität. In dem jetzt zur Modesache gewordenen »Pragmatismus« mit dem ihm eigentümlichen Reiz einer rein psychologischen Bemeisterung der Vielgestaltigkeit des Universums und mit dessen »religiöser« Negierung des objektiven allgemeingültigen Wahrheitsbegriffs ist der psychologische Relativismus auch in der Philosophie auf die Spitze getrieben und ganz anders grundsätzlich fundiert worden als jemals früher.

Einzelwissenschaften, welche wie die Nationalökonomie schon ohne dies in der rein »praktischen« oder »pragmatistischen« Betrachtungsweise befangen waren, können unter solchen Umständen nur durch energische Umkehr und Abwehr ihren wissenschaftlichen Charakter wahren.

I. Universalismus und Singularismus [1]).

Noch bis vor kurzem dürfte eine solche Umkehr und Abwehr ziemlich hoffnungslos gewesen sein. Die Entwicklung der Nationalökonomie stand unter dem Zeichen des Sozialismus, dessen ideologische Abschwächung, wenn nicht Verballhornung, die ethische Nationalökonomie war. Es ist reizvoll an der Literatur der politischen Oekonomie und der Sozialpolitik seit den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts, etwa seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe des »Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs« von Lorenz Stein zu verfolgen, wie die nationalökonomische Wissenschaft von dem Sozialismus gefangen genommen wird. Bis in die neueste Zeit ließe sich dieser Prozess verfolgen. Es wäre, z. B., eine dankbare Aufgabe zu zeigen, wie allmählich ein so origineller Kopf und eine so temperamentvolle Individualität wie Lujo Brentano — der Kürze wegen sei mir der sonderbar anmutende Ausdruck gestattet — »sozialisiert« wurde. Wir sind jetzt, m. E., nicht nur am Ende dieses für die gesamte Kulturentwicklung bedeutsamen geistigen Prozesses angelangt, sondern unbesehen in eine ganz andere, diametral gegensätzliche Entwicklung eingetreten. Wir stehen in einer Krise des Sozialismus.

Wie ist es gekommen, daß diese Wendung sich so unbemerkt eingestellt hat, und welche Bedeutung kann sie für die Entwicklung und Selbstbesinnung der nationalökonomischen Wissenschaft haben?

Es ist ein Vorurteil, an eine vollständige Parallelität und Gleichzeitigkeit gewisser praktischer und »ideologischer« Entwicklungen und Bewegungen zu glauben. Der wirtschaftliche Liberalismus hat zum guten Teil erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts sich

1) Für die Ausdrücke vgl. Goethe, Ueber Naturwissenschaft. Einzelne Betrachtungen und Aphorismen I in »Sprüche in Prosa«.

Digitized by Google

praktisch durchgesetzt, also zu einer Zeit, wo er geistig schon überwunden und sozusagen antiquiert war. Die geistige Antiquierung, die Krise des Sozialismus, als einer ideologischen Einheit, vollzieht sich und wird sich weiter vollziehen unter seiner gleichzeitigen »Verwirklichung«, inmitten seiner »Siege«. Deshalb merkt man diese Entwicklung nicht, wenn man auf einer praktischen Warte steht, gleichgültig auf welcher, ob auf der Warte des Zentralverbandes der Industriellen oder auf derjenigen der sozialdemokratischen Arbeiterpartei. Nur von einem wissenschaftlichen Beobachtungspunkte können solche Wandlungen bemerkt und signalisiert werden.

Was ist der Sozialismus, gedacht nicht als ein unbestimmtes Symbol einer breiten und vielgestaltigen sozialen Bewegung, sondern als eine Idee, welche für die wissenschaftliche Anschauung des sozialökonomischen Prozesses maßgebende Bedeutung beanspruchen darf?

In diesem letzten Sinne bedeutet der Sozialismus den Gedanken, daß eine vollständige Rationalisierung des sozialökonomischen Prozesses möglich ist. Dieser Gedanke ist eine theoretische Aussage. Und an ihm beginnt die »reifere« Menschheit zu zweifeln, oder vielmehr sie beginnt ihn als einen kardinalen Irrtum zu erkennen.

Wenn ich dies niederschreibe, so denke ich nicht an einzelne Aussprüche, sondern an die z. Teil noch unbewußte aber um so mächtigere Stimmung, die den Tiefen des wirtschaftlichen Lebens entsteigend sich dem wissenschaftlichen Gewissen mit Zwang mitteilt.

Der Sozialismus — sagte ich — bedeutet den Gedanken, daß eine vollständige Rationalisierung des sozialökonomischen Prozesses möglich ist. Zu welchem Zwecke eine solche Rationalisierung vorgenommen wird, resp. werden kann, d. h. die Frage nach dem Destinatär des Sozialismus ist in diesem Zusammenhange nebensächlich. Denn für die theoretische Gesamtanschauung des sozialökonomischen Prozesses ist die Idee des Sozialismus in erster Linie in obiger Begrenzung bedeutsam.

Wenn man die so gedachte Idee des Sozialismus mit der klassischen Idee des wirtschaftlichen Liberalismus konfrontiert, so kommt man zu dem überraschenden Ergebnis, daß sie sich bis zu einem gewissen Grade decken.

Der Begriff der Rationalisierung des sozialökonomischen Prozesses kann als Oberbegriff für beide dienen. Dieser Umstand erklärt m. E. die Leichtigkeit, mit welcher der Liberalismus durch den Sozialismus ideologisch verdrängt, resp. in den Hintergrund gedrängt wurde.

Und doch ist der Unterschied der beiden Auffassungen sehr tief

Digitized by Google

und auch in dem uns interessierenden Zusammenhange nicht unwesentlich. Der klassische wirtschaftliche Liberalismus mit seinem Glauben an die »natürliche Harmonie«, hielt an der Möglichkeit einer spontanen Rationalisierung des sozialökonomischen Prozesses fest, die Rationalisierung, meinte er, würde sich aus dem freien Walten der Kräfte, dem Zusammenwirken der singularen Willen ergeben. Der Liberalismus ist singularistischer Rationalismus.

Der Sozialismus in seiner reinen Form stellt sich jene Rationalisierung als einen fortlaufenden Akt eines einheitlichen universalen (menschlichen) Willens vor. Der Sozialismus ist universalistischer Rationalismus.

Grundsätzlich ist der ökonomische Liberalismus mit dem individualistischen Anarchismus wesensgleich: beide glauben an die Möglichkeit einer im freien Spiel der Singularwillen sich verwirklichenden spontanen Rationalisierung des sozialwirtschaftlichen Prozesses. Auch geschichtlich ist die Verwandtschaft des Liberalismus und Anarchismus zweifellos: sie verkörpert sich in den Gestalten von Hodgskin, welcher als genossenschaftlicher Sozialist mit Neigung zum Anarchismus anfing und als Redakteur des gut bürgerlichen »Ekonomist« endete, und von dessen jüngerem Mitarbeiter, dem berühmten Philosophen Herbert Spencer.

Den Begriff der Rationalisierung gebrauche ich in dem präzisen Sinne — der zweckgemäßen Beherrschung und Ordnung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse durch den Willen eines menschlichen Subjektes (ob physische oder juristische Person, ganz gleichgültig). Dem Sozialismus als Idee der Rationalisierung hat nicht nur der Liberalismus, sondern auch die historisch-ethische Schule mächtig vorgearbeitet. Es ist eben nicht immer genügend beachtet worden, daß der »historische Geist« und die sich an ihn anrankende ethische Richtung in der Nationalökonomie im Unterschiede von der historischen Rechtsschule, welche das Moment des spontanen und irrationalen Wachstumes betonte, immer im Wesentlichen und in letzter Instanz staatlich-rationalistisch orientiert war. Für Puchta und Savigny ist ein irrational gewendeter Universalismus charakteristisch, während z. B. Schmoller trotz der ihm nachgesagten Unklarheit im Denken und Verschwommenheit im Ausdruck letztlich doch ein ausgeprägter rationalistischer, staatlich orientierter Universalist ist.

Der wirtschaftliche Liberalismus war singularistisch, aber die »liberale« Nationalökonomie — und dieser Umstand macht jede allzu einfache »simplistische« Konstruktion der theoretischen Entwicklung in ihrer Verbindung mit der »praktischen« Ideologie zunichte — war in ihrer Anschauung des wirtschaftlichen Lebens, man würde vielleicht sagen

Digitized by Google

in ihrer Methode mehr universalistisch als singularistisch. Denn man kann hier einen mehr »praktisch« und einen mehr »theoretisch« gewendeten Universalismus unterscheiden. Sie fließen ineinander, aber sie decken sich nicht vollständig. Der praktische Universalismus, wie er im Sozialismus ausgeprägt ist, betont den einheitlichen, regelnden Willen, welcher in der Wirtschaft über den singularen Willen steht, die subjektive teleologische Einheit. Der theoretische Universalismus betont die objektive Einheit des Lebensprozesses, ohne klar und deutlich ein Subjekt dieser Einheit zu konstruieren. Dasselbe aber wird immer doch hinzugedacht.

Aber nicht nur die »liberale« Nationalökonomie war universalistisch. Die universalistische Auffassung stammt eigentlich von den Merkantilisten, welchen dieselbe durch ihre praktische Stellungnahme nahe gelegt wurde. Wenn die Physiokraten als die ersten »liberalen« Oekonomen angesprochen werden können, so haben sie die universalistische Auffassung der Merkantilisten sich zu eigen gemacht und in dem »tableau économique« von Quesnay den nationalökonomischen Universalismus zum klassischen bis auf Marx und etwa Rodbertus unerreichten Ausdruck gebracht. Und was anderes als universalistische Auffassung des wirtschaftlichen Lebens spricht aus der Vorrede Ricardos zu den »Principles«? Bei Marx und nicht minder bei Rodbertus gelangt dann der nationalökonomische Universalismus zu seiner schärfsten Ausprägung. Nicht zufällig. Denn der Universalismus der klassischen Nationalökonomie fließt bei dem Schellingianer Rodbertus und dem Hegelianer Marx zusammen mit der universalistischen Tendenz der nachkantischen deutschen Philosophie. Und der theoretische Universalismus dieser beiden Denker geht eine unlösliche Verbindung mit seinem praktisch-politischen Korrelat — dem Sozialismus ein. Der theoretische Universalismus schmilzt mit dem praktischen zu einer Einheit zusammen. Der Sozialismus triumphiert auf der ganzen Linie. Um Mißverständnissen zu steuern muß hier Eines betont werden. Dietzel hat seiner Zeit mit Recht in seinem Rodbertusbuche auf die individualistische Tendenz derjenigen sozialistischen Richtungen hingewiesen, welche er als »Kommunismus«, dem eigentlichen »Sozialismus«, als der Lehre vom praktischen Primat des gesellschaftlichen Ganzen über den Einzelnen, entgegenstellte. Was hier gemeint ist, hat mit dieser Dietzelschen Unterscheidung nichts zu tun. Der von einem gewissen praktisch-ethischen Standpunkte ganz individualistisch gewendete »Kommunismus« Marxens ist in dem von uns gemeinten theoretischen Sinne auf einem durch und durch universalistischen Grunde aufgebaut und deckt sich in diesem Sinne mit dem praktisch-ethisch ganz anders gearteten Sozialismus von

Digitized by Google

Rodbertus. Dies weist eben darauf hin, daß diesen sehr verschiedenen praktisch-ethischen Anschauungen letztlich doch ein gemeinsames logisch-ontologisches Motiv zu Grunde liegt. Und dieses Motiv ist das universalistische resp. realistische. Dasselbe beherrscht eben das gesamte sozialistische resp. »sozialisierende« Denken.

Abseits von dieser Entwicklung stehen diejenigen Richtungen in der Nationalökonomie, welche unter dem Sammelnamen »Grenznutzenschule« zusammengefaßt werden können. Aber nicht ganz. Auch die Vertreter dieser singularistischen Richtungen zahlen dem Universalismus einen reichen Tribut. Ein Blick in das scharfsinnige und elegante Werk Friedrich v. Wiesers »Der natürliche Wert« belehrt darüber.

Bei dem hervorragenden amerikanischen Theoretiker John Clark [1]), der praktisch-theoretisch sich vielfach mit der »Grenznutzenschule« berührt und praktisch ein »Bourgeoisökonom« ist, steigert sich das universalistische Motiv [2]) zu einem richtigen Begriffsrealismus, zu einer (Begriffs)»Mythologie des Kapitals«, welche wie v. Böhm-Bawerk treffend ausgeführt hat, ein merkwürdiges Seitenstück zur Marxschen Konstruktion des Wertes bildet [3]). Und doch hat v. Böhm selbst in seinem »Sozialkapital« eine durch und durch universalistische Kategorie zu Tage gefördert.

Unter nationalökonomischem Universalismus verstehe ich die a priori einsetzende Betrachtung des wirtschaftlichen Lebens als eines Ganzen. Die Synthese geht hier grundsätzlich der Analyse vor. Die universalistische Auffassung operiert von vorneherein mit dem »gesamten Produkt« des volkswirtschaftlichen Ganzen und forscht danach, wie dasselbe »verteilt« wird. Sie hat auch den Begriff der sozialen »Klasse« als einer im voraus feststehenden Einheit gemünzt und arbeitet ohne viel Nachdenken mit diesem Begriffe. Es ist vielleicht nicht genügend beachtet worden, daß viel früher als die mo-

1) Hauptwerk »The destribution of wealth« New-York 1899.

2) Man fühlt diesen Universalismus sehr gut heraus in der sinngemäßen Wiedergabe Schumpeters, welcher ich folgenden Passus entnehme: »Clark erklärt den Preis nicht aus den individuellen Wertschätzungen der einzelnen Güter. Er hält das vielmehr für prinzipiell falsch und meint, daß die letztere Betrachtungsweise zu um vieles höheren Preisen führt, als sie tatsächlich bestehen. Ihm ist die Volkswirtschaft ein nach einheitlichem Plane vorgehender Organismus, Konsumption und Produktion sind ihm gesellschaftliche Tatsachen in dem Sinne, daß sie sich nicht lediglich als Resultante individuellen Handelns begreifen lassen, obgleich er doch kein anderes als das Prinzip des Individualegoismus seinen Ausführungen zugrundelegt.« »Professor Clarks Verteilungstheorie« in »Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung« XV. Band, 4. Heft, S. 335.

3) Eugen v. Böhm-Bawerk. Zur neuesten Literatur über Kapital und Kapitalzins Wien und Leipzig 1907.

Digitized by Google

derne Soziologie, z. T. unter dem Einflusse der »materialistischen Geschichtsauffassung«, an die Verwertung des Begriffs »Klasse« ging, dieser Begriff in der Nationalökonomie schon eine stehende Kategorie war, welche eine bedeutsame Rolle in den theoretischen Ausführungen spielte [1]) Marx hat ihn eben dort vorgefunden. Das Problem der »Verteilung« in dessen herkömmlicher Gestalt — und in dieser Gestalt beherrscht es bis jetzt fast das gesamte nationalökonomische Denken — konnte überhaupt nur auf dem Boden der universalistischen Auffassung erwachsen [2]). Ganz abgesehen von den realen treibenden Kräften der Entwicklung zum Sozialismus mündete das Problem der Verteilung mit logischer Notwendigkeit in den Sozialismus.

Der Gegensatz der universalistischen und singularistischen Auffassung hat sein Analogon auf logischem Gebiete in der Antithese — Realismus und Nominalismus. Es gibt Formen universalistischer Auffassung, welche auf einer Art Begriffsrealismus bewußt oder unbewußt beruhen. In unserer Zeit, wo der auf Berkley und Hume zurückgehende idealistisch-positivistische Nominalismus in der Philosophie durch eine kritisch fundierte realistische Ansicht verdrängt wird (Husserl!), ist es doppelt angezeigt, auf die Gefahren der universalistischen Tendenz in den Einzelwissenschaften hinzuweisen. Die kritische Auferstehung des logischen Realismus soll nicht zu einer Befestigung der unkritischen universalistischen Konstruktionen in den

---

1) Nur zwei Belege zur Illustration. In dem bekannten physiokratischen »Abregé des principes de l'économie politique« des Markgrafen Karl Friedrich von Baden (Karlsruhe, Einzeldruck 1786, chez Michel Macklot) lesen wir unter dem Titel »Classes sociales« (p. 24): »La division de la société en trois classes est nécessaire pour discerner la marche des rapports des hommes entre eux«. Der Begriff der sozialen Klasse ist überhaupt ein Lieblingsbegriff der Physiokraten. Aber auch bei Smith lautet der Titel des ersten Buches »of the causes of improvement in the productive powers of labour and of the order according of which its produce is naturally distributed among the different ranks of the people«. Auf die Vorrede Ricardos zu seinen »Principles« ist schon hingewiesen worden.

2) Die Geburtsstätte des universalistischen Problems der »Verteilung« ist die Ethik und die Rechtsphilosophie. Die nationalökonomische »Verteilung« geht auf die »verteilende Gerechtigkeit« des Aristoteles zurück. Allerdings hat Aristoteles diesem Begriffe gerade für den ökonomischen Prozeß keine Geltung eingeräumt (Nikomachische Ethik, Fünftes Buch). Anders schon Hobbes [vgl. dessen merkwürdige Ausführungen im Leviathan, Part II Chapter 24, wo der Begriff der nationalökonomischen Verteilung auf den Begriff des Gesetzes der souveränen Gewalt zurückgeführt wird. »And this they well knew, of old, who called that Νόμος (that is to say Distribution), which we call Law; and defined justice by distributing to every man his own.« Tatsächlich geht der römisch-rechtliche Begriff der Gerechtigkeit, auf welchen sich Hobbes hier direkt bezieht, auf die aristotelische Gerechtigkeit zurück. S. Richard Loening, Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre I. Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena 1903, S. 1—3].

Digitized by Google

Einzelwissenschaften dienen, denn die Ablehnung der nominalistischen Ansicht in der Logik bedeutet nicht ohne weiteres einzelwissenschaftlichen Universalismus. Allerdings in Bezug auf die Vergangenheit kann man umgekehrt sagen: der logische Realismus der großen metaphysischen Systeme von Schelling und Hegel ist mit ein Nährboden gewesen für universalistische Konstruktionen, wie die von Rodbertus, Marx und Lassalle. Nicht die »dialektische Methode« hat Marx wirklich von Hegel übernommen, sondern dessen ins Ontologische umgedeuteten logischen Realismus. Hierin liegt das Einigungsband zwischen dem »Idealisten« Hegel und dem »Materialisten« Marx. Der sogenannte vielgerühmte »Objektivismus« Marxens[1]) ist nichts anderes als einzelwissenschaftlich verwerteter logisch-ontologischer Realismus Hegels und — ich würde weiter gehen — der Scholastiker. Denn die Marxsche Arbeitswerttheorie hat in ihrer logischen Ausgestaltung vor Jahrhunderten ein großartiges Analogon in der realistisch begründeten scholastischen Lehre von der Erbsünde gehabt. Die einzelne Ware hat für Marx ebenso notwendigen Anteil an der gesellschaftlichen Wertsubstanz wie für die Scholastik der einzelne Mensch an der Sünde Adams. Man lese den III. Band des Kapitals mit dessen soziologischer Krönung der Arbeitswerttheorie und halte diese Ausführungen mit den scholastischen Lehren über die Erbsünde zusammen. Ebenso wie bei Marx die empirischen »Preise« vom Wertgesetz beherrscht, sozusagen aus der Wertsubstanz gespeist werden, so werden für die Scholastik die empirischen Handlungen der Menschen durch die Erbsünde bestimmt.

Nur einige Proben.

Marx: »Die Sache wird am leichtesten dargestellt, wenn wir die ganze Warenmasse, zunächst also eines Produktionszweigs, als eine Ware, und die Summe der Preise der vielen identischen Waren als in einen Preis zusammenaddiert auffassen. Was dann für die einzelne Ware gesagt worden, gilt nun wörtlich für die auf dem Markt befindliche Warenmasse eines bestimmten Produktionszweigs. Daß der individuelle Wert der Ware ihrem gesellschaftlichen Wert entspreche, ist jetzt dahin verwirklicht, oder weiter bestimmt, daß das Gesamtquantum die zu seiner Produktion notwendige gesellschaftliche Arbeit enthält, und daß der Wert dieser Masse gleich ihrem Marktwert ist« [2]).

Thomas von Aquino: »Wir müssen sagen, daß alle Menschen welche aus Adam geboren werden, wie ein Mensch betrachtet

1) Besonders hervorgehoben von Sombart in seinem bekannten Aufsatz über den III. Band des Kapitals (Brauns Archiv, Band VII).

2) Das Kapital III, 1, 161.

Digitized by Google

werden können, insofern sie in der Natur zusammenkommen, welche sie von dem ersten Vater empfangen, wie z. B. alle Menschen, welche in einer Grafschaft wohnen, wie ein Leib gerechnet werden und die ganze Grafschaft wie ein Mensch. Porphyrius sagt auch, daß durch Teilnahme an der Gattung viele Menschen ein Mensch sind. So sind viele Menschen von Adam hergekommen, wie viele Glieder eines Leibes. Die Tat aber eines Gliedes, z. B. der Hand, ist nicht freiwillige Tat der Hand selbst, sondern freiwillige Tat der Seele, welche das Glied bewegt. Ein Mord demnach, welchen die Hand begeht, würde der Hand nicht so zugerechnet werden, als betrachtete man die Hand für sich und abgetrennt vom Leibe, sondern er würde ihr zugerechnet werden, insoweit sie ein Glied des Menschen ist, welches von dem Antriebe des Menschen in Bewegung gesetzt wird. So ist also die Unordnung, welche sich in einem von Adam gezeugten Menschen befindet, nicht seine freiwillige Tat, sondern freiwillige Tat des ersten Vaters, welcher durch die Bewegung der Erzeugung alle mitbewegt, welche von seinem Stamme abstammen, wie der Wille der Seele alle Glieder zur Tat bewegt« [1]).

Aeltere Scholastiker: »Wie Anselm von Canterbury, so leitete auch Otto, Bischof von Cambray, der sich in seinen Schriften Odard nannte, die Möglichkeit der Erbsünde daraus ab, daß die eine ungeteilte Wesenheit der Spezies die alleinige Substanz der Individuen sei, daher auch in dem Individuum die ganze Art affiziert werden könne. Da schlechthin nur die Spezies das Substantielle in dem Individuum sein soll, so sind es, nach Ottos Ansicht, unwesentliche Accidenzen, durch welche die individuellen Differenzen konstatiert werden. Endlich stellt er das Verhältnis zwischen den obersten und niederen Gattungen, Arten und Individuen so dar, daß immer das höhere Allgemeine die formende Ursache des ihm zunächst Untergeordneten sei und in diesem die Bestimmtheit des Daseins bewirke, während die höchste Allgemeinheit als das eigentliche Wesen Allem das Sein erteile« [2]).

Und es ist keineswegs ein launenhafter Einfall, wenn ein moderner scholastischer Nationalökonom wie Wilhelm Hohoff sich zu Marx und dessen Lehren gewaltig hingezogen fühlt. »Die Marxsche Sozialökonomie — sagt er — rechtfertigt und bestätigt die scholastische Erkenntnistheorie, leistet wissenschaftlich Großartiges, während seine Gegner außer in geschichtlicher, beschreibender und statistischer Hin-

1) Zitiert nach Köhler, Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluß auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters. Gotha, 1858.

2) Loewe, Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Sein Ursprung und Verlauf. Prag, 1876.

Digitized by Google

sicht absolut nichts leisten, sondern mit Blindheit und Unfruchtbarkeit geschlagen sind .... Wahre und echte Wissenschaft ist, wie gesagt, einzig und allein auf Basis der aristotelischen Philosophie zu erreichen, auf Grundlage des antiken und mittelalterlichen sogen. »gemäßigten Realismus« und echten Idealismus, nicht auf Grund des falschen »transzendentalen, kritischen oder Kantischen Subjektivismus und Idealismus« [1]).

Dieser Hinweis ist kein Spiel mit geistreich sein wollenden Analogien, sondern ganz präzise Feststellung einer wesentlichen Uebereinstimmung der logischen Formgebung.

Der mit dem logisch-ontologischen Realismus verwandte Hang zu universalistischen Konstruktionen muß in seiner ganzen Bedeutung für die Sozialwissenschaften und speziell für die Nationalökonomie erkannt und unschädlich gemacht werden. Es ist dies um so wichtiger, als — wie schon betont — praktischer Individualismus keineswegs theoretischen Singularismus bedeutet und der universalistische Einschlag im nationalökonomischen Denken eben in seiner Unbewußtheit und dank derselben so stark ist. Das universalistische Motiv ist nicht von vorneherein abzulehnen und zu verdammen [2]). Es muß aber als solches klar erkannt werden und auf seine wissenschaftliche Legitimation hin im Einzelfalle geprüft werden. Es dürfte höchst wahrscheinlich eine solche kritische Ueberprüfung vielfach die wissenschaftliche Unverwertbarkeit dieses Motivs ergeben. In gewissen Fällen dürfte die Aufspürung dieses einen letzten Motives des nationalökonomischen Denkens die Kritik gewisser Lehren zum Abschluß bringen. Als Beispiel diene die Arbeitswerttheorie in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der Scholastik bis auf Marx. Dieselbe ist erstens zweifellos nichts anderes als fortgesetzte Suche nach einem festen »dinglichen« Kern, nach der Substanz der empirischen Erscheinung »Preis«. Zugleich aber auch die Suche nach dem »Universale« der Preise im Sinne eines logischen Realismus. In dem Begriffe eines objektiven Wertes, einer Wertsubstanz, wie ihn Marx herausarbeitete, kreuzen sich somit das naturalistisch-materialistische Denkmotiv und das realistische im logisch-ontologischen Sinne. Wer das erkannt hat, hat die kritische Erfassung der Arbeitswerttheorie zu Ende geführt. Eine »Widerlegung« erübrigt sich weil durch jene Erkenntnis nicht einfach der Inhalt der »Lösung«

1) Wilhelm Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Volkswirtschaftslehre und Rechtswissenschaft. Paderborn, 1908, SS. 314—315. (Der Sperr- und Fettdruck rührt von Hohoff her.)

2) Die metaphysische Begründung eines modernen »Realismus« (im logischen Sinn) bei L. William Stern Person und Sache. I (Leipzig 1906) S. 359 u. ff. scheint mir auch für die einzelwissenschaftliche Klärung dieser Frage bedeutsam zu sein.

Digitized by Google

des Problems abgelehnt, sondern schon die Problemstellung als wissenschaftlich unzulässig erwiesen wird. Denn der Wert, sowohl als »Substanz« als auch als »Universale« des Preises, sind für die Erkenntnis des empirischen Tatbestandes der Preisbildung unnötige Begriffe und bedeuten nichts mehr und nichts weniger als metaphysische Hypothesen, die wissenschaftlich unverwertbar sind. Sie sind weder notwendige Hilfskonstruktionen, noch notwendige Erweiterungen des ökonomischen Weltbildes. Ist dies einmal erkannt, so kann über die Arbeitswerttheorie überhaupt keine wissenschaftliche Diskussion mehr vom meritorisch-dogmatischen Gesichtspunkte geführt werden. Sowohl die Lösung als auch das Problem gehören der Literaturgeschichte an, resp. bilden ein bedeutsames Objekt der sozialpsychologischen Analyse der populären Glaubensvorstellungen gewisser Volksmassen.

Andererseits anknüpfend an den Universalismus von Marx, muß ich sagen, daß derselbe ihn befähigt hat, den Antagonismus des Gattungsinteresses und des Individualinteresses in der organischen und in der gesellschaftlichen Entwicklung genial zu erfassen. Nur daß er hier wie überall als Sozialist »historisch« dachte, d. h. an die Ueberwindung dieses Antagonismus durch die sozialistische Gesellschaft glaubte. Vgl. die Würdigung Ricardos, dieses Lieblings von Marx, in den »Theorien über den Mehrwert« II, 1, S. 309—310: »Ricardo betrachtet mit Recht, für seine Zeit, die kapitalistische Produktionsweise als die vorteilhafteste zur Erzeugung des Reichtumes. Er will die Produktion der Produktion halber, und dieses mit Recht. Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardos getan haben, daß die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergißt man, daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck. Stellt man, wie Sismondi, das Wohl der einzelnen diesem Zwecke gegenüber, so behauptet man, daß die Entwicklung der Gattung aufgehalten werden muß, um das Wohl des einzelnen zu sichern, daß also zum Beispiel kein Krieg geführt werden dürfe, worin einzelne jedenfalls kaput gehen. Sismondi hat nur recht gegen die Oekonomen, die diesen Gegensatz vertuschen, leugnen. Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden, abgesehen von der Unfrucht-

Digitized by Google

barkeit solcher Betrachtungen, da die Vorteile der Gattung im Menschenreich wie im Tier- und Pflanzenreich sich stets durchsetzen auf Kosten der Vorteile von Individuen.«

In dieser rücksichtslosen Apologie des kapitalistischen Fortschrittes aus der Feder von Marx findet sich unausgesprochen, gewissermaßen als Ahnung, der wichtige Gedanke, daß die Fragen der Bevölkerungsvermehrung und der Gattungsvervollkommnung über das Individualinteresse hinaus weisen und somit eine universalistische Betrachtung geradezu erfordern. Aber diese universalistische Betrachtung führt letztlich auf solche Momente und Mächte, welche irrational sind und jedweder Rationalisierung spotten. Universale Momente sind eben überindividuell. Und alles Ueberindividuelle ist irrational in dem oben gemeinten Sinne. Hier hat der Rationalismus und somit auch der Sozialismus nichts zu holen.

II. Das Problem des »Naturgesetzes«.

Die kritische Ueberwindung der »sozialistischen« Epoche des nationalökonomischen Denkens führt nicht nur durch die Kritik des universalistischen Denkmotivs, sondern rollt auch in neuer Gestalt das alte Problem des »Naturgesetzes« auf. Nachdem der Gedanke der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens auf Grund des »Kausalgesetzes« in allen Wissenschaften sich siegreich durchgesetzt hatte, schien das Problem des Naturgesetzes in der Nationalökonomie dadurch auf immer erledigt. Dem ist aber nicht so. Der Sinn des nationalökonomischen »Naturgesetzes« kann nicht erfaßt werden, ohne mit der oben aufgestellten Idee der Rationalisierung des sozialwirtschaftlichen Prozesses in Zusammenhang gebracht zu werden. Allerdings ist der gesamte Inhalt dieses Prozesses »naturgesetzlich«, d. h. kausal-notwendig bestimmt, aber innerhalb desselben sind zwei Reihen von Vorgängen resp. zwei Gebiete mit schwankenden, richtiger gesagt, verschiebbaren Grenzen zu unterscheiden. Das Gebiet der einer Rationalisierung im oben bezeichneten Sinne nicht zugänglichen Vorgänge und Verhältnisse und das Gebiet, in dem die rationale Gestaltung der Vorgänge und Verhältnisse möglich ist. Das Wort »Gebiet« ist in diesem Falle eigentlich ein roher Notbehelfausdruck, denn es handelt sich hier nicht um scharf abgegrenzte »Territorien« oder »Massen« des Rationalen und des Irrationalen, sondern um das rationale und das irrationale Element in allen »nationalökonomischen« Vorgängen und Verhältnissen.

Der ökonomische Liberalismus, welcher die Herrschaft des Naturgesetzes verkündete, kehrte dasselbe als Waffe gegen die überlieferte universalistische, obrigkeitliche Rationalisierung des sozialwirtschaftlichen Prozesses. Die singularistische, spontane Rationalisierung wurde

Digitized by Google

dagegen als vollständig im Einklange mit dem Naturgesetze stehend gedacht — naturgesetzlich war dabei rationell und vice versa. Eine eigentümliche Stellung nimmt Marx und der Marxismus ein. Für Marx ist der Sieg des Sozialismus, d. h. die durchgängige, universalistische Rationalisierung des sozialwirtschaftlichen Prozesses naturgesetzlich notwendig, die schließliche Rationalisierung ist somit eine natürliche Frucht des irrationalen Entwicklungsprozesses selbst.

Gegenüber den Unklarheiten aller dieser Richtungen muß die kritisch-empiristische Auffassung an dem grundlegenden und immanenten Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses festhalten. Dieser Dualismus kann vom kritisch-empiristischen Standpunkte ebensowenig überwunden werden wie der Dualismus von Pflicht und Neigung auf dem Gebiete des sittlichen Lebens und der Dualismus von Tod und Leben innerhalb des Lebensprozesses selbst.

Nun ist es ohne weiteres ersichtlich, daß der ökonomische Liberalismus, welcher mit dem Schiboleth des Naturgesetzes kämpfte, unter dem Begriff des Naturgesetzes — auf das Wort, welches altmodisch klingt und mit bedenklichen praktischen Assoziationen belastet ist, kommt es nicht an — zum Teil doch ganz richtig gerade die Vorgänge und Verhältnisse, welche der rationalen Gestaltung durch einen einheitlichen menschlichen Willen als nicht zugänglich erscheinen, subsumierte. Indem er und der Marxismus (der letztere allerdings nur »historisch«, bis zur Verwirklichung des Sozialismus!) ein solches Gebiet im ganzen des sozialwirtschaftlichen Lebens annehmen, werden diese beiden »Richtungen« bis zu einem gewissen Grade jenem grundlegenden und immanenten Dualismus gerecht. Allerdings trat dem ökonomischen Liberalismus das irrationale Element des sozialwirtschaftlichen Prozesses in rationalistischer Verkleidung der optimistisch gefaßten naturgesetzlichen »Harmonie« entgegen, und die wissenschaftliche Einsicht wurde dadurch nicht wenig getrübt. Ebenso war auch die marxistische Einsicht durch seinen Historismus beeinträchtigt. Die sog. »historische« Schule könnte eigentlich dem grundlegenden Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses eher als jede andere Richtung gerecht werden, aber gerade der Umstand, daß sie im Kampfe gegen den ökonomischen Liberalismus mit dessen Idee des »naturgesetzlichen« Eigennutzes groß wurde, ließ das eben nicht zu. Sie war zu ethisch und zu staatlich, um das irrationale Moment in den menschlichen Handlungen zu durchschauen und als dem sozialwirtschaftlichen Prozeß immanent und für denselben grundlegend anzuerkennen. Die theoretischen und praktischen Verkehrtheiten des von ihr bekämpften ökonomischen Liberalismus haben die eigene Stellungnahme der historischen Schule durchgängig bestimmt.

Digitized by Google

Man wird gegen das obengesagte vielleicht anführen, daß schon John Stuart Mill einen Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses angenommen hat, indem er die Gesetze der Produktion als Naturgesetze den Gesetzen der Verteilung gegenüberstellte. Aber gerade diese Gegenüberstellung, welche von den Theoretikern der historischen Schule, wie Knies und Hildebrand akzeptiert und weiter geführt worden ist, hat mit dem grundlegenden und immanenten Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses, wie er hier gemeint ist, nichts zu tun. Jene »Naturgesetze« der Volkswirtschaft im Sinne Mills und Knies-Hildebrands sind äußere Schranken des menschlichen sozialwirtschaftlichen Prozesses; sie sind demselben, sozusagen, transzendent. Das irrationale Element des sozialwirtschaftlichen Prozesses, auf welches hier der Nachdruck gelegt wird, ist im Gegenteil diesem Prozesse immanent. Das Walten der »Naturgesetze« in jenem Sinne widerspricht keineswegs der Rationalisierung des sozialwirtschaftlichen Prozesses. Denn nicht in der Eliminierung des außermenschlichen Natur-Faktors, sondern in der Beherrschung desselben durch Anpassung an ihn kann die gedachte Rationalisierung bestehen. Demgemäß ist die reine Technik nicht nur nicht irrational, sondern im Gegenteil absolut rational. Das irrationale Moment tritt dort und dann auf, wo und wann das Spiel der menschlichen Willen in Betracht kommt. Das irrationale, das »Naturgesetzliche« in diesem Sinne ist immer das Menschliche und das Soziale.

Eigenartig, wie immer, ist die Stellung Marxens auch in dieser Frage. In dem Fetischismus der Warenproduktion erfaßte er genial das Immanent-Irrationale des sozialwirtschaftlichen Prozesses, das Beherrschtwerden der Menschen nicht durch die Natur, sondern durch »Menschliches, Allzumenschliches«, durch ihre eigenen Schöpfungen. Nur daß dem Sozialisten Marx jener Fetischismus eine »historische« Kategorie war, welche durch den Sozialismus überwunden werden wird. Daß der sozialwirtschaftliche Prozeß die Macht der menschlichen Dinge über den Menschen notwendig in sich schließe, eine Macht, welche durch keine rationale Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse ganz ausgeschaltet werden könne, kam ihm nicht in den Sinn. Denn dieser Gedanke wirkt zersetzend auf den Sozialismus, als Dogma.

Fragt man weiter nach dem Sinne der obigen Ausführungen, so muß ohne Umschweife folgendes ausgesprochen werden. Sie bedeuten eine bewußte Rehabilitation nicht der einzelnen theoretischen Sätze, sondern, ich würde sagen, einer theoretischen Grundstimmung, von welcher der ökonomische Liberalismus der reinsten Kultur getragen war. Wer sie unterschreibt, stellt sich daher in bewußten

Digitized by Google

grundsätzlich-theorischen Gegensatz zu der ethisch und staatlich-rationalistisch orientierten herrschenden Nationalökonomie, welche das irrationale (sog. »naturgesetzliche«) Moment als grundsätzlich eliminierbar ansieht. Und diese Stellungnahme ist nicht Sache einer blutleeren Spekulation, welche nur mit allgemeinen Begriffen operiert. Wer die neuesten Kontroversen der praktischen Nationalökonomie mit theoretischem Nachdenken verfolgt hat, weiß sehr gut, daß in ihnen der Kampf der grundlegenden antagonistischen Auffassungen des wirtschaftlichen Lebens, des ethisch und staatlich-rationalistisch orientierten Universalismus und des das irrationale, spontane und in diesem Sinne »naturgesetzliche« Moment berücksichtigenden empiristischen Singularismus immer und immer auflodert. Eben deshalb ist die bekannte Kontroverse über die städtische Wohnungsfrage in Deutschland von so großer wissenschaftlicher Tragweite, weil in ihr der Widerstreit dieser beiden Auffassungen, des ethisch-rationalistischen Universalismus und des empiristischen Singularismus seine schärfste und zugleich eleganteste Ausprägung gefunden hat — und nicht zufällig war der einstige Marxgegner, der »liberale« Brentano in diesem Streite im ethisch-rationalistischen Lager. Die ganze Kontroverse spitzt sich bekanntlich dahin zu, daß die eine Richtung die Mietpreissteigerung in den modernen Städten, speziell in den Großstädten, als eine »künstliche« und deshalb durch rationelle staatliche und gemeindliche Eingriffe eliminierbare Folge der Spekulation und der Bauart ansieht, die andere dagegen in ihr eine »natürliche« Erscheinung der Preisbildung, bestimmt durch Angebot und Nachfrage, erblickt, wobei — und das ist vielleicht in letzter Instanz der entscheidende Differenzpunkt, worin sich die Divergenz der Anschauungen am schärften kundtut — die Ansicht von dem »naturgesetzlichen« Verlauf der Wohnpreisbildung von dem Gedanken ausgeht, »daß die Nachfrage es ist, das Andrängen der sich überbietenden Mieter, von wo der entscheidende Druck ausgeht« (v. Wieser[1]). Es ist eben das »naturgesetzliche« Moment, auf welches hier der Nachdruck gelegt wird, keineswegs etwas »Außermenschliches«, vielmehr gerade etwas höchst »Menschliches«. Daß die sog. »Konsumption« aber viel mehr Beachtung verdient, als ihr erwiesen wird, daß sie für die nationalökonomische Betrachtung ebenso wesentlich ist wie die

1) Für die eine Richtung sind maßgebend die Arbeiten von Eberstadt, für die andere von Andreas Voigt, Adolf Weber und — in theoretischer Beziehung — insbesondere von Moriz Naumann (»Miete und Grundrente« in der Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung. XVIII. Band, 1.—2. Heft) und von Friedrich von Wieser (Einleitung über die Theorie der städtischen Grundrente zu Wilibald Mildschuh, »Mietzinsen und Bodenwerte in Prag in den Jahren 1869—1902«. Wien und Leipzig, 1909).

Digitized by Google

sogen. »Produktion« — dafür scheint in der nationalökonomischen Wissenschaft immer mehr und mehr das Verständnis aufzudämmern. Und dies ist wesentlich in dem hier ausgeführten Zusammenhange, weil ja die Konsumption gewissermaßen die Domäne des Wirtschaftlich-Irrationalen ist, vielfach geradezu das irrationale Prius, auf welchem die rational-wirtschaftliche Berechnung der »Produktion« sich erst aufbaut.

Das Phänomen des Geldes und die Theorie des Geldes in ihrer historischen Entwicklung ist auch ein ausgezeichnetes Paradigma für den Grundgedanken meiner Ausführungen. Das rationale und das irrationale Element im Gelde sind in verschiedenen geschichtlichen Epochen sozusagen verschieden verteilt innerhalb desselben, aber — und dies ist in der Natur der Sache, in dem grundlegenden und immanenten Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses begründet — niemals gelang es und dürfte niemals gelingen, das Geld vollständig zu rationalisieren. Und dies ist ja nur derselbe Tatbestand in anderer Fassung: immer mehr und mehr und zwar erneut kommt es zum Bewußtsein, daß das Phänomen des Geldes keineswegs ausschließlich als auf Satzung resp. Konvention beruhend angesehen werden kann. Trotz Knapps geistreichem Versuche. Die Knappsche »staatliche Theorie des Geldes« ist vielleicht gerade dadurch höchst bedeutsam, geradezu epochemachend, daß sie die staatlich-rationalistische Auffassung der historischen Schule mit einer unerhörten Kühnheit und Konsequenz auf das Geld ausgedehnt und somit auf die Spitze getrieben hat, um sich schließlich theoretisch mit der der feudalen Münzpolitik zu Grunde liegenden Theorie des Geldes, welche das Geld höchst praktisch als Schöpfung des Rechtes und der Politik ansah [1]), zu berühren. Aus der Reaktion gegen die feudale Theorie des Geldes, welche durch und durch »staatlich« war, ist ja bekanntlich überhaupt die wissenschaftliche »naturgesetzliche« Ansicht von den sozialwirtschaftlichen Dingen erst geboren (Oresmius!). Und nicht zufällig hat die neueste Zeit neben der »staatlichen« Theorie des Geldes in der schärfsten Ausprägung und in vollständiger theoretischer Klarheit die diametral entgegengesetzte Auffassung vom Gelde als einer von jedem bewußten menschlichen Willen unabhängigen naturnotwendigen Erscheinung gebracht [2]). Hier stehen die universalisti-

1) Für die feudale Theorie des Geldes vgl. jetzt die auf eindringender Quellenforschung beruhende Monographie von Emile Bridrey, »La théorie de la monnaie au XIV-e siècle. Nicole Oresme. Etude d'histoire des doctrines et des faits économiques« Paris 1906, ein Muster wirtschaftsgeschichtlicher Untersuchung.

2) Vgl. die an Walras anknüpfende Deduktion des Geldes bei Schumpeter, Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie. Leipzig 1908.

Digitized by Google

sche, rationalistische, auf den Begriff des Staates und dessen Willen rekurrierende und die das unbewußt-spontane Moment betonende, singularistisch-empiristische Auffassung unvermittelt neben- und gegeneinander. Nur die ins Einzelne gehende, logisch geschärfte und psychologisch-geschichtlich abwägende Durchführung der Idee des grundlegenden und immanenten Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses kann beide Auffassungen zu einem harmonischen Ganzen verbinden. Denn auch die »staatlich-rationalistische« Ansicht hat ihre partielle wissenschaftliche Berechtigung: sie muß nur aus den Fesseln des universalistischen Begriffsrealismus und des Ethizismus befreit und auf das richtige Maß zurückgeführt werden. Man muß nur eines klar sehen: jetzt anno 1910 kann der Widerstreit jener Auffassungen ganz anders als früher theoretisch erfaßt und formuliert werden. Wir sind in der glücklichen Lage, das Moment der sozialpolitischen Voreingenommenheit und Interessiertheit gleich Null zu setzen. Denn wir können uns jetzt dessen bewußt sein, daß hier das theoretische Problem doch alle möglichen praktischen Nutzanwendungen weitaus überragt und können es deshalb scharf herausarbeiten. Es klingt vielleicht paradox, ist aber doch wahr: die nationalökonomische Wissenschaft mußte die Herrschaft des sozialistischen Gedankens, die heiße jugendliche Liebe zur staatlichen »Sozialpolitik« und den Glauben an sie durchleben, sie mußte alle diese praktischen sozialpsychologischen Potenzen auf sich wirken lassen, sie geistig auskosten und ausschöpfen, um theoretisch frei zu werden. Jetzt ist sie theoretisch frei, oder sie kann es werden.

Andererseits will ich die praktische oder »pragmatistische« Bedeutung dieser theoretischen Wandlung nicht unterschätzen. Die theoretische Einsicht überragt die praktischen Nutzanwendungen, aber sie kann erst im Zusammenhange mit denselben völlig gewürdigt werden. Theoretische Einsichten auf dem sozialwissenschaftlichen Gebiete können überhaupt niemals praktisch fruchtlos sein. Und speziell die angedeutete kritische Wiederherstellung der Idee des »Naturgesetzes«, gegründet auf die Einsicht in den grundlegenden und immanenten Dualismus des sozialwirtschaftlichen Prozesses, kann doppelt befruchtend auf die Praxis wirken. Erstens kann jede objektive wissenschaftliche Spezialerkenntnis dieser Art (ich verweise wiederum auf den Streit um die Wohnungsfrage) fördernd für die Praxis sein, bedeutet sie doch eine richtige sachgemäße Abgrenzung des Gebietes, auf welchem die rationale Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse durch staatliche und verwandte Eingriffe möglich ist. Und zweitens kann die jener Einsicht entsprechende theoretische Grundstimmung, sollte sie sich weiteren Kreisen mitteilen, überhaupt die

Digitized by Google

praktische Tätigkeit derselben lebensfördernd beeinflussen, die Aktivität derselben in einer Richtung orientieren, in welcher wichtige Erfolge winken.

Es wird andererseits gefragt werden, ob nicht etwa die oben vorgetragene Auffassung des sozialwirtschaftlichen Prozesses für den sozialpolitischen Idealismus gefährlich werden kann.

Auch sind direkte Beschuldigungen, daß hier eine Rehabilitierung der dem Klassenegoismus der »herrschenden« Klassen dienenden Lehren und eine erzbourgeoise »Widerlegung« des Sozialismus vorgenommen wird, zu gewärtigen. Jenes Bedenken ist diesen Beschuldigungen nicht gleichzusetzen. Gegen letztere Beschuldigungen ist derjenige wehrlos resp. gefeit, welcher — im Gegensatz zu der sog. »materialistischen« Auffassung und zum »Pragmatismus« überhaupt, denn der »geschichtliche Materialismus« ist ja nur eine Variante des »Pragmatismus« — an objektive Erkenntnis in sozialen Dingen glaubt. Tatbestände bleiben Tatbestände, gleichgültig, ob sie diese oder jene sozialen Klassenideale »widerlegen« resp. »bekräftigen«. Jenes psychologische Bedenken wird aber dadurch entkräftet, daß für einen wirklich fruchtbaren sozialpolitischen Idealismus ebenso sehr wie das Pathos der idealistischen Zielsetzung auch das Pathos der resoluten Hinnahme der objektiven Tatsachen und Zusammenhänge nottut. Soziale Illusionen können und dürfen ohne innere Unwahrheit nicht als solche aufrechterhalten werden.

Zum Schluß ein persönliches Bekenntnis. Ich glaube, es ist nicht psychologisch zufällig, daß die obigen Ausführungen, so wie sie eben gefaßt sind, russischer Provenienz sind. Persönlich-psychologisch sind sie eben nicht nur eine Summe von kritischen Ideen, sondern auch der gedankliche Niederschlag eines Erlebnisses. Und dieses heißt, — die russische Revolution. Der künftige Geschichtsschreiber unserer Zeit wird kaum an diesem Ereignis in seinem Verlaufe vorbeigehen, ohne dessen Bedeutung für die Krise des Sozialismus zu würdigen. Nun diese Krise bedeutet nicht einfach eine »Mauserung« der Sozialisten, nicht nur eine Wandlung der »Taktik« und auch nicht nur eine Verblassung des sozialistischen Glaubens. Sie ist auch eine Krise des sozialistischen Gedankens im reintheoretischen Verstande. Zugleich also eine Krise der gesamten im Zeichen des Sozialismus stehenden Nationalökonomie.

Digitized by Google

Die Erkenntnis der Dinge an sich*).

Von

Hans Cornelius (Frankfurt a. M.).

Wie alle Wissenschaft, so hat auch Philosophie, wenn sie Wissenschaft sein will, nicht von Annahmen oder Glaubenssätzen, sondern von Tatsachen auszugehen. Ich werde demgemäß auch in diesen Betrachtungen von Tatsachen ausgehen — und zwar von Tatsachen, die uns allen sehr bekannt sind.

Wir alle wissen was gemeint ist, wenn von den Dingen die Rede ist, die sich in unserer Umgebung im Raum finden. Und ebenso kennen wir alle die Einwirkungen, die wir von diesen Dingen durch die Wahrnehmung unserer Sinne empfangen. Von diesen beiden Arten von Tatsachen wollen wir ausgehen. Ein Ei soll uns als Beispiel eines Dinges dienen; und das Gesichtsbild des Dinges, das wir in unserem Blickfeld finden, während wir auf das Ei hinblicken — und das sofort verschwindet, wenn wir die Augen schließen — sei unser Beispiel für den Wahrnehmungseindruck, oder, wie wir dafür kurz sagen wollen, für die Erscheinung des Dinges.

Der Unterschied beider ist wohl deutlich. Das Ding ist Eines, seine Erscheinungen sind zahllose — je nachdem von welcher Seite und in welcher Beleuchtung wir es betrachten, ob wir es mit dem Auge betrachten oder mit dem Finger betasten u. s. w. —; die Erscheinung vergeht, wenn wir das Auge schließen oder den Finger wegziehen, das Ding aber bleibt dabei — so sind wir alle überzeugt — unverändert.

Diese beiden bekannten Tatbestände, das Ding und die Erscheinung, erregen nun aber bei näherer Betrachtung eine Reihe von Fragen, die das scheinbar so Bekannte rasch zu einem sehr Fragwürdigen stempeln.

*) Nach einer in der Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften zu Frankfurt a. M. am 3. Dezember 1910 gehaltenen öffentlichen Antrittsvorlesung. Die Form des Vortrags wurde auf Wunsch der Redaktion des Logos nicht beibehalten.

Digitized by Google

Die Erscheinung ist die Einwirkung, die wir von dem Dinge empfangen. Schon die Frage, wie diese Einwirkung stattfindet, ist eine äußerst rätselhafte. Das Ding wirft die Lichtstrahlen, die darauf fallen, auf die Netzhaut unseres Auges zurück; die dadurch erregten Nervenvorgänge pflanzen sich zur Großhirnrinde fort und irgendwo auf diesem Wege, so scheint es, entsteht die Erscheinung, die unser Bewußtsein uns als Bild des Dinges zeigt. Wie aber solche Entstehung zu begreifen ist: wie es zugehen soll, daß aus unserer Nervenerregung etwas derartiges wird, wie eine bewußte Wahrnehmung — das ist eine Frage, auf die wir zunächst vergeblich die Antwort suchen.

Für heute wollen wir eine andere Frage ins Auge fassen. Der Eindruck der sinnlichen Wahrnehmung kommt jedenfalls, gleichviel für jetzt auf welche Weise, zu Stande. Wie aber erkennen wir aus diesem Eindruck das Ding? Der Eindruck, so scheint es, ist doch etwas in uns und das Ding ist etwas außer uns; wie kommen wir vom einen zum andern?

Man antwortet darauf wohl, es werde die im Gehirn erzeugte Empfindung durch irgend einen uns unbekannten Mechanismus in den Raum hinausprojiziert. Wie das zugehen soll, ist freilich noch Niemandem gelungen, klar zu machen.

Aber gesetzt auch, dies wäre gelungen, so tritt doch sogleich ein zweites Rätsel an die Stelle des ersten. Der Eindruck hängt nicht bloß von dem Ding ab, sondern auch von der Beschaffenheit unseres Nervensystems. Wir alle wissen, daß ein Farbenblinder die Dinge anders sieht, als ein Normalsehender: das Beispiel zeigt deutlich, daß der Farbeneindruck nicht durch das Ding allein, sondern auch durch Faktoren bedingt ist, die aus dem wahrnehmenden Individuum herstammen. Was für die Farbe, läßt sich ebenso für alle anderen sinnlichen Eigenschaften der Dinge zeigen: alle diese Eigenschaften, gerade Das also, was wir am sichersten an den Dingen zu erkennen meinen, — alles Das ist durch unser Nervensystem mitbedingt.

Ist dem so, dann dürfen wir eben diese sinnlichen Qualitäten, die unsere Wahrnehmung uns zeigt, nicht mehr für die richtigen, unverfälschten Abbilder der Eigenschaften der Dinge selbst halten. Es ist ja das, was vom Ding herrührt, in ihnen mit etwas Anderem vermischt, das aus uns stammt. Um die wahre Beschaffenheit der Dinge kennen zu lernen, müßten wir also diese verschiedenen Anteile sondern können: scheiden, was in der Qualität — etwa der Farbe — vom Ding, und was von uns herrührt. Aber diese Qualitäten sind einfach und es läßt sich an ihnen nichts sondern. Der Versuch kann also nicht gelingen. Es bleibt also vielmehr da-

Digitized by Google

bei, daß unsere Wahrnehmuug uns ein verfälschtes Bild der Dinge gibt: wir erkennen in der Wahrnehmung die Dinge nicht, wie sie selber oder wie sie »an sich« sind.

Da aber andererseits die Wahrnehmung der Sinne doch die einzige Quelle zu sein scheint, durch die wir überhaupt etwas von der Welt der Dinge erfahren — man denke sich die Wahrnehmungen weg und sehe zu, was noch übrig bleibt! — so ist uns hiernach überhaupt kein Material gegeben, woraus wir uns auch nur eine Vorstellung von der Welt der Dinge, wie sie an sich sind, oder kurz gesagt, von den »Dingen an sich« aufbauen könnten. Die Erkenntnis dieser Dinge an sich also bleibt uns verschlossen.

So wenig man sonst Uebereinstimmung unter den Philosophen zu finden gewohnt ist, und so selten man sonst in der außerphilosophischen Literatur auf die Ergebnisse philosophischer Ueberlegungen Bezug genommen findet: gerade über den einen Satz herrscht heute in der philosophischen wie in der außerphilosophischen Wissenschaft fast allgemeine Uebereinstimmung, der das Ergebnis der durchgeführten Betrachtung bildet — über den Satz, daß wir von den Dingen nur die Erscheinungen kennen, die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge aber, der Dinge an sich also, uns verschlossen bleibe.

Wie sehr dieser Satz gegen die natürliche Ueberzeugung, gegen das Weltbild jedes Unbefangenen streitet, darüber täuscht man sich wohl vielfach darum, weil man meint, mit dem Begriff des »Dinges an sich« etwas anderes, viel geheimnisvolleres zu treffen, als mit dem Begriff des Dinges, wie wir ihn alle zu kennen glauben. Allein man braucht nur die Ueberlegungen, die wir vorhin durchgeführt haben, im Auge zu behalten, um zu finden, daß eben die geläufige Vorstellung von der Welt der Dinge sogleich zur Welt der Dinge »an sich« wird, wenn man versucht, sich von der Einwirkung dieser Dinge auf unser Bewußtsein und von der Erkenntnis der Dinge aus diesen ihren Wirkungen Rechenschaft zu geben.

Die Paradoxie soll uns für den Augenblick nicht weiter beschäftigen. Ich bin zwar der Meinung, daß die Philosophie auf Paradoxien immer ein wachsames Auge haben sollte. Was dem gesunden Menschenverstande widerspricht oder zu widersprechen scheint, ist mindestens nicht zu dem Grade der Klarheit gebracht, den Philosophie, als Streben nach letzter Klarheit, immer erreichen sollte. Aber zunächst mag die Sache auf sich beruhen: es mag ja sein, daß die naive Anschauung im Unrecht ist und durch jene Ueberlegung eines Besseren belehrt wird.

Von der Erkenntnis der Dinge im Gegensatz zu derjenigen der Erscheinungen bleibt auf diesem Wege tatsächlich nichts übrig.

Digitized by Google

Einen letzten Anhalt für die Ueberzeugung vom Dasein der ersteren scheint nur noch der Schluß von unseren Wahrnehmungen auf eine »Ursache« derselben zu bieten. Wie aber diese Ursache beschaffen sei, darüber vermag dieser Schluß nichts auszusagen; sie bleibt uns ein Unerkennbares, Unvorstellbares, Etwas, wovon wir tatsächlich nichts wissen und nichts aussagen können. Aber auch gegen diesen Schluß selbst erheben sich Bedenken, die so triftig sind, daß Kant auf Grund derselben der menschlichen Vernunft verbieten konnte, in die Welt solcher Dinge an sich auszuschweifen — ein Verbot, das er freilich selbst keineswegs konsequent befolgt hat.

Ich gehe auf diesen Punkt hier nicht weiter ein. Ich möchte vielmehr die Aufmerksamkeit auf die Konsequenzen lenken, die sich ergeben, wenn die Dinge an sich tatsächlich unerkennbar sind.

Wir brauchen nur mit diesem Ergebnis einmal Ernst zu machen, um die Konsequenzen sogleich zu erkennen. Wenn uns die Welt der Dinge an sich etwas völlig Unerkennbares ist, warum reden wir dann überhaupt noch von solchen Dingen? Dann ist es doch nur eben folgerichtig — so schwer es uns auch ankommen mag — auf diesen Begriff endgültig zu verzichten. Etwas, wovon wir absolut nichts wissen und nichts wissen können, hat in der Wissenschaft keine Stelle.

Es hat Philosophen gegeben, die mit dieser Konsequenz Ernst gemacht haben. Berkeley ist hier vor Allen zu nennen. Auch Schopenhauer steht zeitweise auf diesem Standpunkt, wenn er ihn auch nicht vollständig sich zu eigen macht.

Für diesen Standpunkt, den man denjenigen des dogmatischen Idealismus nennt, gibt es also keine Dinge an sich. Wir haben nur die Erscheinungen — wir sind, wie die gewöhnliche Redeweise lauten würde, auf unsere Innenwelt beschränkt. Empfindungen in unserem Bewußtsein sind uns als einzige Erkenntnis von der Welt der vermeintlichen Dinge gegeben; was wir von der Welt wissen, sind nur Wahrnehmungen unserer Sinne, die Dinge sind nur Summen solcher Wahrnehmungen.

Wir werden alsbald finden, daß auch diese Anschauung unhaltbar ist, weil sie nicht nur mit der naiven Ueberzeugung, sondern mit den Tatsachen der Erfahrung in Widerspruch gerät. Gerade der Punkt, an welchem dies stattfindet, wird uns den Weg erkennen lassen, der zur Lösung der Schwierigkeiten führt. Um aber diesen Punkt zu finden, müssen wir zuvor die Vorteile ins Auge fassen, die der dogmatische Idealismus gegenüber der vorher besprochenen Anschauung darbietet.

Wenn wir uns auf den idealistischen Standpunkt stellen, so fällt

Digitized by Google

zunächst eine Unklarheit der früheren Ansicht sofort hinweg: die Behauptung einer »Projektion der Empfindungen in die Außenwelt« hat für den konsequent durchdachten Idealismus keinen Sinn. Er kennt ja keine Dinge an sich, also auch kein Gehirn, worin die Empfindungen wären. Und in der Tat: man braucht sich nur darüber klar zu werden, was mit der Frage nach dem Orte einer Erscheinung gemeint ist, um alsbald zu finden, daß jene Behauptung, die Empfindungen seien zunächst im Gehirn, nicht bloß für den Idealismus eine völlig haltlose ist. Jedes »Wo« kann nur durch die Angabe räumlicher Beziehungen zu gegebenen Ausgangspunkten seine Bestimmung finden. Will ich bestimmen, wo eine Erscheinung — etwa das Gesichtsbild dieser schwarzen Tafel hier — sich befindet, so kann ich das nur, indem ich die räumlichen Beziehungen dieser Erscheinung zu anderen in der Nähe befindlichen Erscheinungen angebe. Diese Erscheinung der Tafel ist neben derjenigen der weißen Wand, über derjenigen des Pultes u. s. w.; dadurch bestimmt sich ihr Ort. Niemals aber finden wir neben der Erscheinung eines gesehenen Dinges solche Erscheinungen, die wir als die Bilder von Teilen unseres Gehirns zu bezeichnen hätten: es ist also vollkommen falsch, zu behaupten, daß die gesehene Erscheinung »im Gehirn lokalisiert« wäre.

Die Erscheinungen sind vielmehr für die idealistische und für jede logisch richtige Ueberlegung genau da, wo das naive Bewußtsein sie vorfindet — neben und über einander, wie eben die Dinge, die wir im Raume vor uns sehen, ihre Bilder neben und über einander zeigen. Die Erscheinungswelt ist uns als eine räumliche jenseits unseres Körpers unmittelbar gegeben. Jene fundamentale Unklarheit, die auf einer Verwechslung der Empfindung mit einer ihrer Bedingungen beruht, ist also durch den Idealismus beseitigt.

Der zweite große Vorteil aber, den der Idealismus schafft, ist der, daß er zum ersten Mal konsequent die Frage stellt — wenn er sie auch nicht richtig beantwortet — woher wir unsere Kenntnis von der Welt der Dinge erhalten. Jene Ueberlegung nämlich, welche zur Behandlung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich führt, hatte diese Frage nur scheinbar gestellt, tatsächlich aber schon als beantwortet vorausgesetzt; denn sie geht bei ihrem Versuch zur Lösung des Problems bereits von der Voraussetzung aus, daß ein Ding da ist, das auf unser Nervensystem wirkt. Indem sie von dieser Voraussetzung aus die Frage zu beantworten sucht, begeht sie tatsächlich einen logischen Zirkel. Die Ueberlegung, durch die der dogmatische Idealismus seinerseits die Frage zu beantworten unternimmt, ist von diesem Zirkel frei; daß sie nicht zur richtigen

Digitized by Google

Lösung führt, liegt an einer Einseitigkeit, die, einmal erkannt, sogleich zu ergänzen ist.

Wenn nämlich der Idealismus die Frage nach der Herkunft unseres Wissens von den Dingen mit dem Hinweis auf unsere sinnlichen Wahrnehmungen beantwortet und die Dinge für bloße Summen solcher Wahrnehmungen erklärt, gelangt er dadurch zwar, wie wir sehen, zu einer räumlich ausgedehnten Welt, die sich mit dem Wahrnehmungsbilde des Naïven deckt: aber nur mit seinem Wahrnehmungsbilde, nicht mit seinem Denken. Denn mit jener Erklärung der Dinge als bloßer Wahrnehmungssummen ist behauptet, daß die Dinge eben auch nur soweit bestehen, als die betreffenden Wahrnehmungen bestehen, und daß folglich die Dinge aufhören zu existieren, wenn sie nicht wahrgenommen werden. Dieser offenkundige Widerspruch gegen die Ueberzeugung des gesunden Menschenverstandes macht den Idealismus unannehmbar — so sehr, daß selbst der Idealist Schopenhauer feststellt, eine solche Ansicht ohne weitere Ergänzung könne nur im Tollhause gefunden werden. Ich bemerke, daß der Ausweg, den Schopenhauer aus dem Tollhause zu finden meinte, wieder in dasselbe zurückführt. Wenn er den „Willen" als Ding an sich der Erscheinungswelt zu Grunde legt, so übersieht er, daß uns auch der Wille stets nur in den jedesmaligen Willensphänomenen in unserer augenblicklichen Wahrnehmung gegeben ist; er zeigt nicht, wie wir von diesen Phänomen aus zur Erkenntnis eines Willens kommen können, der auch noch bestünde, während wir ihn nicht wahrnehmen.

Denn das ist, wie sich nun unzweideutig ergibt, der Gegensatz, der zwischen der Ueberzeugung des Naïven und derjenigen des Berkeley'schen Idealismus besteht: daß die erstere auch Dinge kennt, die bestehen, während wir sie nicht wahrnehmen. Die Paradoxie des Idealismus führt uns so zu einer neuen Formulierung des alten Gegensatzes: Das Ding an sich im Gegensatz zur Erscheinung ist das Ding, das auch besteht, während es nicht wahrgenommen wird. Dieser Gegensatz kommt nicht erst durch jene Ueberlegung in unser Denken, die wir oben betrachtet haben und die man als Begründung für die Unerkennbarkeit der Dinge an sich zu betrachten pflegt; wenn wir die Voraussetzungen betrachten, von welchen jene Ueberlegung ausgeht, so ist auch in ihr das „Ding an sich" von vornherein nur als das Ding charakterisiert, das auch besteht, während wir es nicht wahrnehmen.

Diese neue Bestimmung des „Dings an sich" leidet nicht an den Unklarheiten, die jenem früheren Begriffe anhaften: sie ist nicht aus einem logischen Cirkel hervorgegangen, der tatsächlich schon das

Digitized by Google

Ding an sich und überdies den unklaren Begriff von Ursache und Wirkung voraussetzte; während jener frühere Begriff das Ding an sich als ein unvorstellbares, ja undenkbares erscheinen ließ, bleibt dieses neue Ding an sich durchaus im Rahmen des erfahrungsmäßig Bekannten. Wir alle wissen von solchen Dingen — und es bleibt nur die Aufgabe, genauer nachzuweisen, worin dieses Wissen besteht. Im Gegensatz zu jenem „transzendenten", alle mögliche Erfahrung überschreitenden Dinge an sich ist dieses in unserer Erfahrung gegebene Ding an sich folgerichtig als ein „immanentes" Ding an sich zu bezeichnen.

Die Lücke, welche der dogmatische Idealismus nicht bloß gegenüber der Ueberzeugung des Naïven, sondern gegenüber der tatsächlichen Erfahrung läßt, ist eben diese, daß er nicht Rechenschaft davon zu geben weiß, wie wir zur Ueberzeugung von der Existenz der Dinge während der Pausen unserer Wahrnehmung kommen und daß er demgemäß keine Auskunft über den tatsächlichen Unterschied schaffen kann, der zwischen der vermeintlichen Vernichtung des Dinges durch den Wegfall der Wahrnehmung und der Vernichtung desselben durch physische Einwirkungen besteht. Es ist doch erfahrungsgemäß etwas anderes, ob ich dieses Stück Holz nur eben nicht wahrnehme, weil ich wegblicke, oder deshalb, weil es verbrannt ist.

Von jener Erkenntnis wie von diesem Unterschiede kann der Idealismus aber nur deshalb nicht Kunde geben, weil er sich einseitig nur auf die augenblickliche Wahrnehmung als Quelle für unsere Erkenntnis der Dinge beruft. Unsere Erfahrung aber, der wir unsere Kenntnis der Welt verdanken, besteht nicht nur aus unseren jeweiligen Wahrnehmungen, sondern aus dem Zusammenwirken der früheren mit den gegenwärtigen Wahrnehmungen vermittels der Erinnerung und der Begriffe, durch die unser Verstand die Wahrnehmungen verarbeitet. Ohne dieses Zusammenwirken würden wir niemals vergangene Erfahrungen verwerten — also stets auf dem Standpunkt neugeborener Kinder verharren.

Nicht jene Begriffe freilich, die Platon einst zu Hilfe rief um gegen die idealistische Skepsis der Sophisten das beharrliche Sein zu erweisen — nicht die Gattungs- und Artbegriffe können uns von der flüchtigen Erscheinung zum dauernden Sein des Dinges die Brücke schlagen. Wohl geben auch sie uns ein Beharrliches, das über die Dauer unserer augenblicklichen Wahrnehmung hinausreicht: was der Begriff „Zwei" oder „Dreieck" meint, ist heute dasselbe wie gestern, und bleibt dasselbe, gleichviel ob irgend jemand diese

Digitized by Google

Begriffe jetzt denkt oder nicht. Aber das beharrliche Sein der Dinge ist mit dem Beharrlichen solcher begrifflichen Bedeutungen nicht identisch und läßt sich daraus nicht herleiten. Darum blieb Platons Ideenlehre zur Unfruchtbarkeit verurteilt; Platon konnte das Problem nicht lösen, weil er nur jene eine Art von Begriffen kannte, während der Begriff des beharrlichen Dinges jenseits der Erscheinung einer völlig anderen Art der Verstandestätigkeit seinen Ursprung verdankt.

Um uns diese andere Art der Begriffsbildung zu verdeutlichen, müssen wir noch einmal unser Augenmerk auf das erste Beispiel unserer Betrachtung, das Ei, lenken. Dieses Ei zeigt, von irgend einer Seite her betrachtet, einen bestimmten Umriß, die Form seiner Erscheinung; von der einen Seite diesen, von der anderen jenen. Aber indem wir das Ei von verschiedenen Seiten nach einander betrachten, folgen sich diese Umrisse nicht beliebig, sondern nach einem bestimmten Gesetz: umkreisen wir die große Axe des Eis, so folgt auf eine ovale Ansicht stets wieder eine gleiche ovale Form; bewegen wir uns in einer zur ersten senkrechten Ebene um das Ei, so wechseln die Erscheinungsformen in völlig anderer Weise; immer aber hängt der Wechsel derselben genau von der Folge der Bedingungen ab, die wir für die Betrachtung des Gegenstandes erfüllen. Die Erkenntnis dieses Zusammenhanges aber, des Gesetzes also, nach welchem sich bei Erfüllung dieser Bedingungen diese, bei Erfüllung jener Bedingungen jene Erscheinungen aneinanderreihen, ist eben Dasjenige, was wir die Erkenntnis der Form des Dinges nennen. Diese Form — d. h. also dieses Gesetz für den Wechsel der Erscheinungsformen bei bestimmter Aenderung der Bedingungen — bleibt bestehen, wie auch die Erscheinungen selbst wechseln mögen, und bleibt ebenso bestehen, wenn keine dieser Erscheinungen vorliegt, wenn wir m. a. W. das Ding nicht wahrnehmen. Sie ist somit ein Beharrliches jenseits der Erscheinung — eine Eigenschaft also des Dinges, wie es an sich ist.

Diese Art der Verstandestätigkeit — die Zusammenfassung dessen, was in der Erscheinung sich bei Erfüllung bestimmter Bedingungen in gesetzmäßiger Weise aneinanderreiht, unter einen Begriff, der somit einen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen bezeichnet — ist uns so geläufig, daß wir sie unwillkürlich fortwährend anwenden. Wir sagen, „der Zucker ist süß" und meinen damit keineswegs, daß er jetzt süß erscheint, sondern daß diese Erscheinung sich jedesmal bei Erfüllung einer bestimmten Bedingung einstellen wird — nämlich wenn wir ihn zum Munde führen. Wir reden von der unveränderlichen Farbe

Digitized by Google

eines Gegenstandes, obwohl wir sehr genau wissen, daß die Erscheinung dieser Farbe bei Tag eine andere ist, als in der Dämmerung oder bei Nacht. Bei Nacht sind alle Katzen grau — und bei völliger Finsternis schwarz; aber Niemand sagt doch, daß die gelbe Katze in der Nacht ihre Farbe geändert habe und eine schwarze Katze geworden sei — sondern wir benennen sie nach wie vor als die gelbe Katze, indem wir eben in diesen Begriff gelber Farbe das Gesetz miteinbeziehen, daß der so gefärbte Gegenstand bei dieser Beleuchtung diese, bei einer anderen jene bestimmte Nüance der Erscheinungsfarbe zeigt. Ein gesetzmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen ist es also auch hier wieder, was wir als die beständige Eigenschaft des Dinges im Gegensatz zur veränderlichen Qualität der Erscheinung kennen und benennen — so wenig wir uns für gewöhnlich über diese Bedeutung unserer Benennungen im Klaren sind.

Der alte, von Locke betonte Gegensatz der primären und sekundären Qualitäten gewinnt hier eine völlig neue Bedeutung. Nicht die Farbe ist sekundäre Qualität, sondern die Farbe der Erscheinung ist die sekundäre Qualität, die Farbe aber, die wir dem Dinge beilegen und mit welcher wir nach dem eben Gesagten jederzeit das Gesetz für die Farbe der Erscheinungen bezeichnen, ist primäre Qualität — sie besteht unabhängig von unserer Wahrnehmung.

Denn was oben für die Form des Dinges gezeigt wurde, gilt für alle diese Gesetzesbegriffe, in welchen wir die Eigenschaften des beharrlichen Dinges erkennen: sie alle bestehen unabhängig davon, ob irgend eine der darunter fallenden Erscheinungen gerade wahrgenommen wird. Auch wenn ich jetzt das Ding nicht sehe, bleibt doch das Gesetz bestehen, daß es mir, wenn ich es von dieser Seite betrachten werde, diese, von jener Seite jene Form der Erscheinung darbieten wird; daß, wenn ich es unter dieser Beleuchtung betrachte, es diese, wenn unter jener, eine andere bestimmte Farbennüance der Erscheinung zeigen wird. Jedes dieser Gesetze ist von der augenblicklichen Wahrnehmung unabhängig — wir erhalten in ihnen also eben das, was der dogmatische Idealismus nicht zu geben wußte: den Aufschluß darüber, was das Ding ist, während ich es nicht wahrnehme.

Alles in der Tat, was nicht nur die alltägliche Erfahrung, sondern auch was die Naturwissenschaft, was Physik und Chemie uns von den Dingen lehren: all das ist nichts anderes, als ein immer weiter sich ausdehnendes Gewebe solcher Gesetze für unsere Wahrnehmungen. Jede chemische und physikalische Eigenschaft eines

Digitized by Google

Dinges bezeichnet ein Gesetz für die unter bestimmten Bedingungen vorzufindenden Erscheinungen — jede solche Eigenschaft kommt somit einem Dinge zu, wie es an sich ist, und gibt uns also eine Erkenntnis des „Dinges an sich".

So haben wir also im Gesetzesbegriff das Material gefunden, aus dem wir die Erkenntnis der Dinge an sich aufzubauen vermögen: durch den allmählich weitere und weitere Erfahrungen zusammenfassenden und niemals endenden Prozeß der Bildung von Begriffen gesetzmäßiger Zusammenhänge der Erscheinungen gewinnen wir die Erkenntnis der Welt, wie sie jenseits der augenblicklichen Wahrnehmung dauernd besteht. Die Vorstellung beharrlicher Dinge jenseits der Wahrnehmung erweist sich somit nicht, wie Hume meinte, als eine Täuschung durch unsere Einbildung, sondern sie ist der Ausdruck für die erfahrungsmäßig erkannten Gesetze der Erscheinungen.

Mit diesem Ergebnis ist nicht bloß die Paradoxie des dogmatischen Idealismus, sondern ebenso diejenige der eingangs betrachteten Ansicht beseitigt. Die Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich erweist sich als ein Vorurteil, das seinen Ursprung nur unklaren Voraussetzungen verdankt, die statt der tatsächlichen Erfahrungen der Ueberlegung zu Grunde gelegt waren. Diese Behauptung muß daher aus der Wissenschaft ausgemerzt werden.

Digitized by Google

Wagner.
Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks.

Von

Leopold Ziegler (Karlsruhe).

I.

Nichts könnte überflüssiger erscheinen, als sich heute über Wagner und sein Gesamtkunstwerk auszulassen. Denn ist nicht gerade jetzt der gleichgewichtige, ob auch kurze Zustand erreicht, in dem eine Wahrheit ungefähr überall anerkannt ist, ohne schon allzu müde gehetzt oder gar langweilig geworden zu sein? Nach andauernden und ungewöhnlich erbitterten Kämpfen ist Wagner ins Pantheon der Deutschen aufgenommen worden. Man glaubt soweit im Frieden über ihn zu sein, daß er als selbstverständlich gelten darf. Er ist klassisch geworden: Weimar und Bayreuth. Wagner der Künstler, der der Welt Tristan und Isolde geschenkt hat, welches ist das Kunstwerk des XIX. Jahrhunderts. In seiner zusammenfassenden Arbeit lebt alles, was in der Vergangenheit stark und fruchtbar war. Es lebt in ihm die griechische Antike des Aischylos und der tragische Mythos der germanischen Stämme, Indien und die mitleidigen Weisheiten Gautamas. Aber auch Beethoven, die deutsche Musik und der Geist der neunten Symphonie: ahnest du den Schöpfer, Welt? Und schließlich hat der Künstler vollbracht, was der klassischen Kultur unseres Volkes zu vollbringen verwehrt war. Er hat das Wort der Sprache von seiner abstrakten und erstarrten Bedeutung erlöst, indem er es dem Ton vermählte. So daß man weiß, was eigentlich zu denken ist, wenn gesagt wird: Goethe und Wagner. Goethe, der Unerlöste, Wagner, der Erlöser. Der Mann, der das System seiner Kräfte zu sammeln verstand, bis es sich wie ein reiches und mannigfaltiges System von Gewässern in das Meer ergoß, sein Meer fand, das jener nicht gefunden haben soll, wie einst der jüngere Nietzsche in seinem »Wagner in Bayreuth« geurteilt hat.

Digitized by Google

Von da an vernahm man die unzähligen Gegenüberstellungen Goethes und Wagners, die übrigens leicht zu mißachten pflegen, daß es sich hier, von dem menschlichen Abstande zu schweigen, um Größen ohne gemeinschaftliches Maß handelt. Denn ich finde, daß Wagner mit Dem nichts gemein hat, der sein wundervoll jasagendes und seliges Verhältnis zum Objekt, zum Dasein, zur Welt, gelegentlich so ausgedrückt hat: »Was ist doch ein Lebendiges für ein herrliches köstliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!« Ich sehe dagegen Wagners Einsichten und Wertungen anderswo gipfeln. Er hatte schon merkwürdig früh »das Wesen der Welt selbst in allen seinen nur erdenklichen Phasen erschaut und in seiner Nichtigkeit erkannt«, wie er an Roeckel schrieb. Wer seine späteren Briefe und namentlich die Blätter gelesen hat, die er an die Wesendonk gerichtet hat, der weiß, daß es sich hier um keine zufällige Aeußerung handelt. Zwischen Goethes und Wagners Verhalten zur Welt und zum Objekte klafft der Abstand wie zwischen Erde und Gegenerde, Perihelium und Aphelium, Himmel und Hölle, ein Abstand, von dem Bernhard Shaw treffend sagt, er sei deswegen so unüberbrückbar, weil er »im Unterschied zwischen einem engelgleichen und einem teuflischen Temperament besteht«. Wobei natürlich bildlich gesprochen wird. Tatsächlich stellt dieser Abstand Wagner für alle Zeit an den andern Pol als den von Goethe innegehaltenen.

Zuletzt machte sich aber gerade dieses andere Temperament alle großen Kulturmächte der Geschichte dienstbar. Wie schon gesagt wurde: Dionysos und den Gekreuzigten, Griechenland, Indien und Nazareth; Tragödie, Religion, Musik und Philosophie. Er ist der Synthetiker schlechthin, der noch mehr wie Hegel alle Antithesen bändigt. Dafür sind ihm die meisten von den Heutigen dankbar zugefallen. Die Künstler fast aller europäischen Länder, bedeutende und geringe, Dichter, Musiker und Maler haben ihm gehuldigt, wie Liszt, Bülow, Bruckner, Hugo Wolf, Cornelius und Ritter, Renoir und Thoma, Beardsley, Baudelaire und d'Annunzio. Gelehrte von so unantastbarem Rufe wie Helmholtz und Erwin Rohde, ein urteilsfähigster Denker wie der junge Nietzsche. Dazu deutsche und fremde Fürsten, begabte und vielwissende Dilettanten wie der Graf Gobineau und H. St. Chamberlain. Alle vermochte er zu überzeugen, vielleicht teilweise deshalb, weil er wie keiner vor ihm von sich selbst überzeugt war. Wagner hat, wie kürzlich (von Rudolf Louis) zutreffend bemerkt wurde, eine musikalische Universalmonarchie errichtet. Niemand hat in der Kunst mit solcher Machtfülle über die Vielen seine Geißel geschwungen.

Digitized by Google

Menschen, von denen so weitstrahlige Wirkungen ausgehen, können nicht widerlegt werden. Man kann sich ihrer erwehren oder nach Gründen forschen, die es rechtfertigen, wenn man sich ihrem Einflusse entzieht. Aber natürlich erst dann, wenn man ihre Wirksamkeit erfahren hat. Man muß gegen Wagner geöffnet gewesen sein, um sich ihm verschließen zu dürfen. Die Gegnerschaft, die gegen ihn tobte, ehe sie den Eindruck seines Werkes verarbeitet hatte, war ein Irrtum. Er gehört gewiß nicht zu den Subalternen, die man von vornherein, ehe man sie kennen gelernt hat, abzulehnen das Recht besitzt. Er verdient erfahren zu werden, kraft seiner mächtigen und dämonischen Person, seines angespannten Willens, mit dem er zahllose Widerstände bezwungen hat, des Ernstes und der Gesammeltheit, mit der er seiner Sache diente, kraft seiner Begabung, die seine zuckende und begehrliche Seele in Dramen Gestalt werden ließ, endlich kraft seiner intellektuellen Fähigkeit, die sich auch das aneignet, was sonst dem Künstler fremd und abgelegen bleibt. Sein Werk wird immer erlebenswürdig bleiben, als die unnachahmliche Selbstdarstellung einer von sieben Teufeln gefolterten, durch die Umstände zur Entsagung gezwungenen, heißen und despotischen Natur. Denn unfähig, die Welt in ihrem Gewordensein anzuerkennen, wird sie Wagner zu einer Quelle fortdauernden Leidens. Seine ungestüme, unbeirrbare Hartnäckigkeit steht nicht von der Forderung ab, daß die Welt so werden müsse, wie er, der Künstler, sie braucht, um eine willfährige Aufnehmerin für seine Hervorbringungen in ihr zu finden. Mit heftigerem Eifer als andere vertritt Wagner die einseitige und willkürliche Meinung, das Weltganze solle nur um des Künstlers willen, zu des Künstlers Zwecken da sein. Deswegen sieht man diesen merkwürdigen Charakter keineswegs glücklicher, satter, friedlicher werden, wenn er in den späteren Jahren seines Lebens einen vergötternden Ruhm genießt, wenn er die Opferlust und das Wohlwollen so vieler in einem durchaus seltenen Maße findet. Solange diese Welt nicht eine von Grund auf andere wird, solange sie nicht ist, als ob sie gleichsam von Wagner erschaffen worden wäre, bleibt die Notwendigkeit der Verwerfung, des Krieges, der Verurteilung.

Und so ist schon der persönliche Wille Wagners eigenartig genug, um unsere Betrachtung herauszufordern. Was wollte Wagner? Die Frage klingt halbwegs ungereimt. Denn was sollte ein Künstler anderes wollen, als etwa schöne Bilder malen, ein gutes Gedicht, ein lebensfähiges Drama, einen eindrucksreichen musikalischen Satz schreiben? Was soll ein Künstler anderes wollen als seine Kunst, oder gar m e h r als die Kunst? Würde ein Künstler nicht dagegen fragen: was i s t mehr wie die Kunst?

Digitized by Google

Aber Wagner will mehr und das ist für ihn bezeichnend. »Man könnte uns nicht mehr Unrecht tun, als wenn man annähme, es sei uns um die Kunst allein zu tun«, sagt Nietzsche im »Wagner in Bayreuth« und spricht zweifellos im Sinne seines Freundes. Nein, eine Kunst, oder besser: die Kunst allein genügt Wagner nicht. Sein innerster und herrischster Wille ist auf etwas wie eine Neugeburt der Welt, der Menschheit gerichtet. Der oberste Begriff von Wagners Philosophie ist der einer Regeneration, einer festen und belebenden Hoffnung auf einen andern menschlichen Zustand. Allerdings schließt diese positive Hoffnung zugleich eine Verneinung ein, die in nichts Geringerem besteht als in der bedingungslosen Verurteilung alles Geschichtlichen. Der Mensch ist, soweit seine Geschichte reicht, der Entartung anheimgefallen, Geschichte ist geradezu Entartung. Das Eigentum, die politische Herrschaft, die gesellschaftliche Gliederung in Stände und Kasten, der Staat, der physiologische Rückgang der Art, der Verderb des Blutes, Geldwirtschaft, Luxus, Mode: das sind für Wagner die Erschaffungen des historischen Menschen, die seinen Verfall bezeichnen. Von dieser Verneinung aus wird die Lehre von der Regeneration zur Hoffnung auf eine Wiedergeburt des Typus Mensch und zum eigentlichen Ausdruck dafür, daß unser Dasein in Vergangenheit und Gegenwart ein ebenso unerträglicher wie notwendiger Verfall ist.

Es ist nun für Wagner charakteristisch, daß er solches bis in eine Zeit hinein lehrte und glaubte, wo die wissenschaftliche Arbeit seit längerem fieberhaft tätig war, Gründe und Beweismittel aufzufinden, die den Gedanken einer natürlichen Entwicklung der Stämme und Arten zu stützen geeignet seien. Vielleicht hat es eine naive Großheit, wie wenig sich Wagner darum kümmert. Denn es wäre ja möglich, daß sich die ganze Wissenschaft dieses Zeitalters geirrt hätte. Schon manchmal hat der Gedanke apriori über induktiv gewonnene Theorien gesiegt, was auch hier der Fall sein könnte. Aber davon abgesehen hat die Sache eine andere Seite. Es ist in einem gewissen Sinne nebensächlich, ob solche Gedanken wie der einer Weltentwickelung oder Weltentartung wahr oder irrtümlich sind. Wahrheit und Irrtum sind Abschätzungen der Wissenschaft, aber nicht jeder Art der Erkenntnis und vermutlich auch nicht einer Philosophie, die dem Leben deutend näher stehen will als die Wissenschaft. Hier würde es sich eher darum handeln, ob Wagners Entartungslehre für ihn künstlerisch fruchtbar sein konnte oder nicht. Das ist wohl das einzige, was bei einer so bedenklichen Angelegenheit von Bedeutung bleibt. Ist die Ueberzeugung von dem Verfall und die Hoffnung auf die Wiederherstellung der Art imstande, den künstlerisch gestaltenden

Digitized by Google

Vorgang vorteilhaft zu beeinflussen oder der besonderen Hervorbringung Wagners eine Steigerung zu sichern?

Aber ehe man sich diese Frage zu beantworten anschickt, kann man dieser Lehre einen allgemeinen Vorwurf nicht ersparen. Wer sich von allem geschichtlich Gewordenen abwendet und sich gegen die Ueberlieferungen der Vergangenheit empört, wer uns mit der Verurteilung der Historie die denkbar stärkste Entsagung zumutet, müßte doch wohl einen vielverheißenden Ersatz haben, durch den er aufwiegt, was er zu entbehren ansinnt. Wir sollen Staat und Politik, Eigentum und Geld verwerfen. Wir sollen das, worin wir wurzeln und was uns erzogen hat, vergessen. Und weshalb? Einer möglichen Regeneration wegen, einer blassen Zukunft zuliebe, von der Wagner selber nur ein höchst flüchtiges und undeutliches Bild entwirft. Etwa damit »die allen Gliedern der Gesellschaft gemeinsame Notwendigkeit der freien Selbstbestimmung des Individuums« sich durchsetze. (Werke IV, S. 66.) Damit wir der Mensch seien, gemeinschaftliches Fühlen und Erkennen des Einen Menschenbildes, das wir in den geschichtlichen Zeiten nur in seinen Trübungen gewahren. Oder um »ein allgemeinsames Bewußtsein« zu erzeugen, aus dem verschwunden wäre, was in historischer Vergangenheit den Einzelnen von den übrigen absonderte und vereinzelt leben und wirken ließ.

Wie alle Verkünder einer vollständigen Aenderung des menschlichen Zustandes, die geschichtlich als Regeneratoren aufgetreten sind, schöpft Wagner seine ganze Kraft aus leidenschaftlicher Negation. Diesen Männern, mögen sie nun Empedokles, Rousseau oder Tolstoi heißen, schwebt ein reiner, aber abstrakter Zustand des Gemütes vor, der ihnen vielleicht deswegen so erstrebenswert dünkt, weil das Leben die Möglichkeiten abgeschnitten hat, ihn unbefleckt und dauerhaft zu erhalten, ja ihn auch nur vorübergehend zu verwirklichen. Sie erwarten wie Jesus, tausendmal enttäuscht und betrogen, immer wieder die Nähe ihres Himmelreiches, und je unüberwindlicher der Widerstand ist, den die Welt ihren Absichten entgegenstellt, desto rücksichtsloser wird ihr Kampf und ihre Verneinung. Fernheit und Unmöglichkeit des Zieles täuschen sie über seine abstrakte Wertlosigkeit, und aus dem Fanatismus der Erhabenheit heraus werden sie die großen Nihilisten, die alles Wirkliche mit gleichem Eifer verdammen. Blind für die Kraft, die Lebendigkeit und Fülle des Daseienden, wie es geschichtlich wurde, ziehen sie sich hartnäckig auf das Eiland ihres Traumes zurück. Für den im Welttreiben Stehenden ist aber der erhoffte Zustand ein Nichts, das übrig bleibt, wenn alles Gegenwärtige verworfen ist. Der Geist ist itzt, sagt Hegel. Und auf Wagners Regenerationslehre wäre zu erwidern, was Goethe an Kleist schrieb

Digitized by Google

mit Bezug auf solche, die mit dem Dichter der Penthesilea auf das Theater der Zukunft hofften. Dasselbe, was Hegel in der Vorrede seiner Rechtsphilosophie gegen die Konstrukteure eines Zukunftsstaatsgedankens (vieles vorausahnend) warnend geltend machte: Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα — hier ist die Rose, hier tanze.

Es mag ja sein, daß das Leben heute, wie schon vor manchen tausend Jahren, von zahllosen Zufälligkeiten, Torheiten der Uebereinkunft und der Schwäche, von Grausamkeiten der gesellschaftlichen Not, von Nichtigkeiten der Mode und des Luxus umgeben, beherrscht und häufig sogar erdrosselt wird. Es mag sein, daß Staat und Eigentum, Politik und Geld, namentlich in Zeitläuften großkapitalistischer Weltwirtschaft, die Individualität stark einschränken und da von außen bestimmen, wo der Einzelne sich besser, jedenfalls williger von sich aus bestimmt. Aber ist das Geschichtliche deshalb weniger des Menschen Werk? Hat nicht er selbst einmal freiwillig sich diese lästigen Fesseln angelegt? Ist etwa die Geschichte nicht die ausschließliche Wirkung des Menschen, ja genau betrachtet, ist sie nicht überhaupt sein Ein und Alles, was er hat? Wie sollte ein von Natur so eingeschränktes Wesen wie der Mensch ohne äußere Schranken sein, vorausgesetzt, daß auch sie einmal aus »innerer Bestimmung« errichtet wurden? Sind alle die geschichtsbauenden Instinkte wie der Wille zur Macht, zur Erweiterung der persönlichen Wirkungsmittel im Eigentum, zur Herrschaft des Stärkeren und Könnenden, zur Vereinheitlichung und zur Ausschließung, zur Wanderung und zum Verkehr, zu Handel, Güterhervorbringung und Tausch, oder auch die eindämmenden und arterhaltenden Instinkte der gegenseitigen Hilfe, der gemeinsamen Arbeit, der Sympathie, der Liebe, der Freundschaft, der Treue, der Aufopferung für die species — sind sie nicht rein natürlich und von innerer Notwendigkeit? Müßte nicht auch der »regenerierte« Mensch, bei gleichbleibender psychophysischer Anlage, im wesentlichen auf dieselbe Weise sein geschichtliches Dasein entwickeln, wie es unsere Art schon vorher getan hat?

Aber, wird man ungeduldig unterbrechen, das mag alles schön und gut sein. Was geht es indessen die Kunst an und den Künstler, über den wir hier klar werden wollten? Möge Wagner privatim gedacht haben, was er für richtig und bedeutend hielt, wenn auch nicht gerade in Uebereinstimmung mit uns. Gut. Aber das braucht uns, die wir seine Werke hören und sehen, nicht zu kümmern. Wir nahen uns ihm als Aufnehmende, als solche, an die sich der Künstler wendet und fragen, was uns in diesem Zusammenhange seine Ideen über Verfall und Wiedergeburt beschweren. Darauf muß man die Antwort geben: beträchtlich mehr als gut ist.

Digitized by Google

Und damit gelangen wir zu der Frage zurück, die wir schon oben gestellt hatten.

Welchen Einfluß hier die Theorie auf das künstlerische Gestalten habe, geht sehr faßlich aus der Prüfung hervor: was es eigentlich heiße, den Menschen der Gegenwart und der geschichtlichen Vergangenheit abzulehnen. Denn woher wird der Künstler in diesem Falle seine Gestalten nehmen? Zu kennen vermag er nur den Menschen seiner Umgebung, seiner Gegenwart. Selbst wo er einen idealischen Menschen sucht, kann er ihn nur dadurch lebensfähig machen, daß er ihm in anderer Mischung die Züge leiht, die seine Zeit entwickelt hat. Gewiß kann der Künstler diesen zeitgenössischen Typus potenzieren und sein verdichtetes Dasein von der unmittelbaren Wirklichkeit isolieren. Wie aber geschieht dem, der seiner geschichtlichen Umwelt, in die er nun einmal gesetzt wurde, nur feindlich und ablehnend gegenübersteht? Was geschieht Wagnern, der nicht nur seine Gegenwart, von der man es noch verstehen könnte, wenn sie ihn nicht gerade übermäßig erbaute, sondern den Menschen als geschichtliche Existenz überhaupt verdammte?

II.

In dieser Notlage entdeckt Wagner den Menschen des Mythos, — oder vielleicht richtiger: er hat sich die Notlage geschaffen, um diese seine Entdeckung zu rechtfertigen. Er findet das reine und gemeinsam Menschliche, das alle verstehen, weil es allen eigen ist, woferne sie es nicht gewaltsam erstickt haben. Und er beschwört in das neunzehnte Jahrhundert die vergessenen Götter, Helden und Ritter einer fernen und legendarischen Vergangenheit, die uns von ihm als die Musterbilder entgegengehalten werden, in denen wir unsere eigene Verklärung zu erkennen hätten. Er mutet uns zu, die Liebe und das Leben, wie wir sie hätten leben sollen, in Tristan und Siegfried, in Tannhäuser und Parsifal, in Senta und Brünnhilde wiederzufinden. Kurz, er macht sein Zeitalter zum Zeugen der merkwürdigsten Entdeckung des mythischen Menschen.

Hier trifft nun die allgemeine Richtung von Wagners Wille mit den Forderungen seiner Aesthetik des Gesamtkunstwerkes zusammen. Wenn er in seiner Regenerationslehre den geschichtlichen Menschen dem Niedergangs- und Verfallstypus gleichsetzt und sich damit logischerweise selber zwingt, die Gestalten seines Kunstwerkes vor oder außer der Historie zu suchen, und wenn er auf diesem Wege den Mythos und seine heroischen Halbgötter wiederfindet, so begegnet sich jetzt diese allgemeinere Tendenz mit einem der wesentlichsten Sätze der Aesthetik des Worttondramas, wie er sie aufgestellt hat. Nämlich aus der Kennzeichnung der Musik heraus, die unfähig sei, etwas anderes

Digitized by Google

darzustellen als menschliches Gefühl, ursprünglichen und wahrsten menschlichen Zustand, glaubt Wagner den Schluß ziehen zu müssen, daß sein Drama, dessen vornehmstes Ausdrucksmittel immer die Musik bleibt, nicht die Menschen in ihrer geschichtlich zufälligen Erscheinung darstellen könne, sondern eben nur den Menschen an sich, das »Reinmenschliche«.

Läuft demnach Wagners Regenerationsgedanke im Begriffe eines ungeschichtlichen, sich frei aus sich selbst bestimmenden Menschen aus, der hinfort als Träger des Reinmenschlichen zu gelten habe, so wird jetzt dies letztere zum Hauptbegriffe seiner Aesthetik. Einige Andeutungen, was sich Wagner darunter vorstellt, findet man in »Oper und Drama«. Darnach ist es das Nichthistorische und Gefühlsnotwendige, alles, was das Wesen der menschlichen Gattung als solches ausmacht. Diese spärlichen und nicht gerade aufklärenden Worte zeigen indessen die abstrakte Bedenklichkeit, die diesem Begriffe anhaftet. Denn auch hier wie in der Regenerationslehre liegt aller Nachdruck auf einer Verneinung. Das Reinmenschliche ist der übrige Rest, wenn man die geschichtlichen Züge des Menschen auslöscht. Ohne indes die verfängliche Frage zu streifen, was sich denn in diesem Falle vom Menschen überhaupt noch erhielte, das der Rede wert sei und »das Wesen der Gattung ausmache«, zeigt sich das Bedenkliche dieses Begriffes noch in anderer Hinsicht.

Das Reinmenschliche könnte sein, was der freie und durchdringliche Blick des scharfsichtigen Betrachters hinter unseren Bestrebungen und Tugenden, Irrtümern und Lastern fände. Nicht sowohl wo wir alle übereinstimmen (denn ich wüßte nicht, wo dies in genauem Sinne zuträfe), sondern wo wir alle schlechthin wahr und echt, wesenhaft und beseelt sind. Wo wir im guten oder schlimmen uns selbst entsprechen und mit uns selbst übereinstimmen, ohne weder nur nach gattungsmäßigen Instinkten noch nach abstrakten und allgemeinen Normen zu handeln; wo wir die Konvention, die Sitte, die Pflicht, den zufälligen geschichtlichen Zustand nicht aufheben, sondern vielmehr beleben, wo wir überlieferte Formen nicht zerstören, sondern sie zu Aeußerungen unserer Person stempeln und ihnen dadurch Würde und Wirklichkeit geben. Das Reinmenschliche könnte das entschleierte Menschenherz sein, auf welchem der tiefere Blick des Dichters, des Künstlers zu allen Zeiten ergriffen geruht hat.

Möglicherweise könnte man aber auch darunter verstehen, was ungefähr die Männer unserer klassischen Zeit darunter verstanden haben mochten: die im immer wieder hergestellten Gleichgewichte sich vollziehende Auswirkung aller menschlichen Anlagen, eine gesunde Menschlichkeit, die im Einklange aller unserer Triebe, Fähigkeiten,

Digitized by Google

Neigungen und Talente besteht. Ein Erreichen immer vollkommenerer Organisationsstufen, ein stetig tätiges und sich läuterndes Dasein, das »als ein beharrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreise«, wie Goethe unnachahmlich sagt, eine zur Vollendung hinstrebende, zur Weltordnung sich erweiternde Entelechie.

Wahrscheinlich hat es aber mit diesem Begriffe bei Wagner sein besonderes Bewenden, und der Gestalter der Isolde denkt anders darüber als der Dichter der Leonore d'Este. Das Reinmenschliche ist ihm nicht, was der Künstler als der sinnreich Betrachtende überall wahrzunehmen begnadet ist, sondern es ist wirklich nur zu finden, wenn man die Stoffe und Verhältnisse, die die Geschichte darbietet, verschmäht, um hinter das geschichtliche Leben zeitlich zurück oder über es hinaus zu gehen. Dann wäre der Träger des Reinmenschlichen, den Wagner meint, der Mensch einer vorgeschichtlichen Vergangenheit oder nachgeschichtlichen Zukunft, oder sowohl einer solchen Vergangenheit wie einer wünschenswerten Zukunft. Jedenfalls aber der vollendete Gegensinn des historischen Menschen: der mythische Mensch. Und man hätte folgenden Schluß:

Das musikalische Drama kann nur reinmenschliche Stoffe gestalten.

Das Reinmenschliche ist das Mythische.

Folglich kann der Stoff der Musiktragödie nur der Mythos sein. Tatsächlich ist dies (ungefähr) der Schluß Wagners. Womit der oben versuchsweise angenommene Sinn des Begriffes Reinmenschlich wegfällt.

Aber in diesem Schluß hat sich ein falscher Obersatz eingeschlichen und wirkt auf die mit strenger Konsequenz ausgedachte Aesthetik des Gesamtkunstwerkes zurück. Die fast harmlos aussehende Täuschung in dem Urteil, daß das Reinmenschliche nicht in der Geschichte, sondern vorzüglich im Mythos anzutreffen sei, verursacht einen theoretischen Irrtum, der die bedeutendsten praktischen Folgen nach sich zieht. Um nun zu erhärten, daß das musikalisch Gestaltbare durchaus nicht mit dem Mythischen zusammenfalle, genüge statt einer theoretischen Widerlegung, die von keinem Nutzen sein könnte, das tatsächliche Beispiel eines Kunstwerkes, aus dessen Struktur und Wirkung man einen anderen Schluß ziehen muß. Es gibt ein Musikdrama, dessen zufällige, mit allen Konventionen des Geschichtlichen behaftete Gestalten wahrlich mit Mythos und Mythologie nichts zu tun haben, und das dennoch zu den vollkommensten Werken musikalischer Dramatik zählt. In »Figaros Hochzeit« findet man dieselben Repräsentanten einer historischen Kultur, über die man in der »Emilia Galotti« erschrickt, über die Rousseau, Lessing und

Digitized by Google

der junge Schiller verdammend, der Dichter der »Mitschuldigen« lachend zu Gerichte saßen. Und doch ist daraus ein Kunstwerk höchsten Ranges geworden, trotzdem die Dichtung des Beaumarchais fast alles birgt, was sie in den Augen Wagners zu einem schlechten, ja unmöglichen Stoffe für ein Musikdrama stempelt. Die französische Komödie ist politisch und satirisch, nebenabsichtlich und von äußerst zusammengesetzter Handlung, deren intrigante Verwickelungen sich ausschließlich an den Intellekt des Zuschauers wenden. Sie ist, wo sie geistreich sein will, boshaft, wo witzig, frivol. Der Reiz vornehmer gesellschaftlicher Kultiviertheit, der über ihr liegt, läßt kaum die Grausamkeit und verderbte Rohheit der sonstigen Zustände vergessen. Die Gegenwirkungen im Stück, Herr und Diener, Adel und Bürgertum, Besitz und Verstand, Feudalzeit und anbrechende Revolution (»c'était la révolution déjà en action« sagte Napoleon von dieser Komödie), sind im Sinne Wagners so konventionell wie möglich. Kurz, le mariage de Figaro vereinigt ziemlich alles, was sich gegen die Wagnerische Theorie eines reinmenschlichen Vorwurfes für das Musikdrama versündigen kann.

Aber was hat Mozarts Musik aus diesem, von seinem Textdichter da Ponte überdies noch verstümmelten Intrigenspiel, aus dieser politischen Tendenzkomödie gemacht! Sitzt man nicht, wenn die ersten Takte des schnellen Vorspieles begonnen haben, lächelnd und atemlos lauschend auf seinem Platze, von einem ganz unbekannten Gefühle bewegt? In welche Sphäre einer künstlerischen Wirklichkeit, eines reifen und endgültigen Glückes hat der Musiker den stolzen, wollüstigen, versteckt gewalttätigen, herrischen Grafen, die zärtlichen und verliebten Frauen und Mädchen gehoben! Es ist wahr: die Handlung des Figaro bewegt sich immer genau auf der Grenze, wo das Tragische beginnen könnte. Ein Wort mehr, ein günstiger Zufall weniger, und schreckliche Konflikte sind unvermeidlich. Setze den Fall, daß es Susanna mißlänge, den Pagen aus dem Nebengemach zu befreien: und der Herr begeht ohne Zaudern einen Mord, seinem eingefleischten Begriff von Ehre gehorsam. Nimm dem findigen Kammerdiener ein Gran seines Mutterwitzes, und wir haben eine zerstörte Welt: das Herrenrecht der ersten Nacht, zwei elend gemachte Menschenpaare, Unrecht, Schande, vielleicht Gewalttat und Totschlag. Aber über dieser gefesselten Tragik, die dem Schöpfer des Don Giovanni so nahe liegt, gaukelt doppelt erquickend das Glück geistreich schöner Lösungen. Es ist, als sei gerade diese Eintagswelt mit allen Zufälligkeiten eines geschichtlichen Stiles aus der Seele der Musik gequollen. Kein Unterschied zwischen Menschlichem und Historischem ist mehr geblieben. Dieser Künstler sieht eines ins andere

Digitized by Google

hinein, und was dem geschichtlich betrachtenden Intellekte unwesentlich, zufällig und äußerlich ist, gilt ihm als notwendig und tief menschlich. Tändelnd verwandeln seine Gestalten ihre vergänglichen Kümmernisse in unvergängliche Gesänge. Sie schweben in einer sonnigen Wolke dahin, die sie, wie einst die Heroen der Antike, in den Himmel einer ewigen Freude und Heiterkeit entrückt: »Voi che sapete, che cosa è amor . . .«

Was Mozart möglich war, ist heute noch, heute wieder möglich. Aber genug. Finden wir uns damit ab, daß Wagner nun einmal den Mythos als den geeigneten Vorwurf für das Musikdrama ansieht. Statt gegen eine Theorie zu rechten, die für den Künstler ebenso unverbindlich ist wie ihr logischer Gegensatz, sei lieber gefragt, wie der mythische und reinmenschliche Mensch im Drama Wagners zur Erscheinung gelangt.

Offenbar als Mensch der Urgefühle, der primitiven und mächtigen Leidenschaften unserer Art, der Affekte des Geschlechtes, die beim Manne Herrschaft und Liebe, beim Weibe Liebe, Eifersucht und Haß sind. Die Gestalten des Mythos gebärden sich überwiegend pathetisch, oder wie Wagner sagt: tieferregt. Dichter des Tieferregten ist Wagner geworden und man gesteht ihm gerne zu, daß ihn darin niemand überragt. Was Leidenschaften in ihrer nackten Ursprünglichkeit sind und wie sie mit ungebrochener Wahrheit dargestellt werden, haben wir durch Wagner erfahren. Diese tragischen Exponenten, wie man Venus, Ortrud, Tristan, Brünnhilde und Kundry mit einem sehr zweckmäßigen Begriffe nennen könnte, den ich Ulrich von Wilamowitz (»Griechische Tragödien«, I. Band, S. 90) verdanke, scheinen Leben und Existenz nur zu haben, um beide in einem einzigen Atemzuge ungeheuerer Raserei auszuhauchen. Wenn sie lieben, so ist ihre Liebe ein gewaltiger Rausch des Entzückens, der ihnen allzuleicht Leib und Leben vernichtet. Ungeteilt gehören sie e i n e r Leidenschaft, e i n e m Gefühle an und sind für alles übrige stockblind. In diesem Betrachte scheinen sie keine menschlichen Gestalten mehr zu sein, sondern wandelnde Leidenschaften, tragische Mächte oder Personifikationen, Exponenten eines Gefühls, einer Lebensäußerung, die so gesteigert wird, daß sie ihren Träger in den Tod treibt. Denn Leben ist Gleichgewicht, Statik des Organischen, Mangel desselben ist Zerstörung und Tod. Wagners mythische Gestalten wollen den Tod, können nur ihn wollen (worauf wir zurückkommen werden). Deshalb hat dieser Mythos auch nur zwei Zielbegriffe: Liebe und Tod, Sehnen und Sterben, Sterben und Sehnen, in denen die Pathetik ihre negative Bedeutung zeigt. Was sollte auch ein Dasein in dauernder Entzückung.

Digitized by Google

Aber diese Gestalten, für die es in der Poesie höchstens in Kleists Penthesilea eine Verwandte gibt, sind trotz ihres dämonischen Charakters ohne dichterische Wirklichkeit. Die Leidenschaften sind da und überzeugen auch soweit, denn man wird von ihnen gepackt und nimmt an ihren Erschütterungen teil. Nur sind theatralisch wirksame Leidenschaften noch keine poetisch wirklichen Gestalten. Ein Mensch, er sei Wirklichkeit oder Dichtung, ist jedenfalls mehr als Leidenschaft, mehr selbst als eine Summe von Leidenschaften. Er ist Person — ein beständiges, unverminderliches Sein, dem Leidenschaften und Affekte angehören, ohne es in seiner Realität zu erschöpfen. Das ist freilich ebenso schwer zu umschreiben als leicht zu übersehen. Die meisten fassen sich und die andern als eine Summe von Handlungen, Worten, Gedanken, Gebärden auf, achten nur auf das, was einer tut oder hat oder äußert und übersehen, daß der Mensch so viel mehr ist als das: nämlich daß er ist. Das völlig Unbestimmbare des Existentialurteiles drückt hier unsere Meinung sehr gut aus. Die Affekte haften am Menschen wie die Eigenschaften am Ding. Er besitzt ein Sein, das man erleben, aber weder erkennen noch beschreiben kann. Ein Jenseits seiner eigenen Oberfläche, aber ein Diesseits seiner selbst. Eine Essenz oder eine Person, die nicht geschildert und analysiert zu werden vermag, die darum auch dem empirischen Psychologen unter den Händen zerrinnt. Daran wird im Leben so selten gedacht wie in der Philosophie, die gewöhnlich nur etliche Lebensäußerungen des Menschen anerkennt, ohne sich um seinen Wert als Person zu kümmern.

Dieser geheimnisvolle Ueberschuß, der aus tragischen Exponenten erst Gestalten, aus vergegenständlichten Leidenschaften und Gefühlen erst Personen macht, fehlt nun Wagners Figuren vollständig. Ein Mensch Shakespeares etwa ist rund, lebendig, daseiend und unendlich mehr als die Worte, die er zu sagen hat. Er besitzt, um goethisch zu reden, eine Entelechie, ein gleichsam metaphysisches Sein und einen metaphysischen Wert als Person. Das Wort Shakespeares nötigt immer zu einer Ergänzung nach einer Richtung hin, die das Wort selbst nicht mehr bezeichnen kann. Welches Dasein haben Falstaff, Percy Hotspur, Imogen. Hier wird das dichterische Wort zu einem Zeichen, das unsere Vorstellung zwingt, die redende Person als real, als existent zu setzen. Man sollte vermuten, daß Wagner hierin mehr vermöchte als Shakespeare, weil er die Musik hat, die ungleich tiefer wirkt als das Wort. Aber man irrt, wenn man dies voraussetzt. Wagner hat keinen Menschen in seinen Dramen, der von der Lebendigkeit Falstaffs oder Hamlets wäre. Mit Hamlet haben viele gelebt als wie mit ihrem treuesten, vielleicht sogar einzigen

Digitized by Google

Freunde, er war ihnen der Vertraute, zu dem sie in ihrer Jünglingszeit flüchteten und sie vergaßen, daß dieser Hamlet die Imagination eines Poeten war. Kann man sich ähnliches mit Lohengrin oder Parsifal vorstellen? Schwerlich wird je eines von Wagners mythischen Geschöpfen mit uns leben. Er gibt die spannenden Gefühle, die Erregungen und Ekstasen, aber keine poetischen Wirklichkeiten, keine Menschen, die tragisch leiden oder humoristisch denken. Mit Ausnahme des Hans Sachs der »Meistersinger«, wobei der Umstand zum Nachdenken zwingt, daß Sachs die einzige in gewissem Sinne »geschichtliche«, also nicht mythische Erscheinung bei Wagner ist.

Endlich sind diese Exponenten Wagners weder individuell noch typisch. Zu jenem fehlt ihnen die Besonderheit, der Reichtum an unscheinbaren Zügen und geringfügigen Aeußerungen, aus denen sich die ästhetische Vorstellung einen menschlichen Zusammenhang, eine vitale Einheit auferbaut. Aber wenn es zweifellos gar nicht in der Absicht Wagners liegt, Gestalten von großer individualisierter Verdichtung zu erschaffen, so kann man ihm anderseits nicht zugestehen, daß er in der Hervorbringung von Typen glücklich gewesen wäre, — den Begriff des Typus hier nicht als geschwächte und »normale«, sondern als erhobene, überhöhte, gesteigerte Individualität aufgefaßt. Wagners Wotan beispielsweise ist gewiß keine typische Gestalt im Sinne des homerischen Achilleus, des Prometheus, des Don Quijote, des Hamlet, des Faust. Er ist eine metaphysische Weltpotenz (»der Wille«), die vergeblich nach dichterischer Verkörperung verlangt, ein Symbol, aber kein Typus. Man findet bei Wagner keine Figur, in der die Summe vieler menschlichen Lebensläufe, Erkenntnisse, Erwerbungen, Willensziele und Resignationen gezogen wäre, in denen der einzelne Mensch zeitlich sich wiedererkennte, obzwar die erdichtete Person selbst kein Individuum, kein Einzelwesen mehr ist.

Das hängt wahrscheinlich mit der Struktur des Musikdramas zusammen, die es nicht gestattet, die Fülle geduldig eingesammelter Weisheit und Geistigkeit, wie sie von Generationen erarbeitet wird, zum Ausdruck und zur Mitteilung zu bringen. Denn aus gefühlserregten Zuständen allein läßt sich keine typische Erscheinung hervorbilden, — ein Dasein, das die Potenzierung der Art in allen ihren Anlagen und Fähigkeiten, nicht nur der Leidenschaften bedeuten will. Die seltenen Werke der Dichtkunst, die zur Erschaffung typischer Gebilde fortgeschritten sind, leben nicht fort durch einseitige Verstärkung ursprünglicher Triebe und Instinkte, sondern durch die Höhe und Allumfassenheit menschlicher Weisheit, durch die Vielfältigkeit und Pracht der darin vertretenen Lebensenergien, durch die

Digitized by Google

imaginative Sinnfälligkeit der neuen Weltordnung, die der Dichter in seinem Drama oder in seinem Epos organisiert hat.

Das ungefähr ist eines, was über die mythologischen Exponenten Wagners zu sagen wäre. Nun ist aber ein Drama mehr als eine Versammlung von Gestalten, Typen, Personen oder von Trägern vereinzelter Gefühle. Das Drama ist ein geschlossenes System ineinandergreifender Teile, von Wirkungen und Gegenwirkungen, die von seinen Gestalten ausgehen, zu ihnen zurückkehren und von ihnen erlitten werden. Wie steht es mit diesem Systeme bei Wagner, mit der Gesamtheit, die nicht mehr aus der mythischen Gestalt, sondern aus dem Mythos selbst besteht?

III.

Als Angehörige einer Kultur, die seit vielen Jahrhunderten kein gemeinschaftliches mythisches Denken mehr kennt und wo höchstens der vereinsamte Metaphysiker kosmische Mythen erfindet, scheint uns die Behauptung Wagners verdächtig, daß es die Aufgabe des Dichters sei, »den Mythos zu deuten« und ihn als den »der Anschauung des immer gegenwärtigen Lebens entsprechend neu Erfundenen im Drama zur verständlichsten Darstellung zu bringen«. (Werke IV, S. 64, 88). Jedenfalls hat der Tragödiendichter eines so unmythischen Zeitalters wie des gegenwärtigen, der seine Aufgabe romantischerweise darin sieht, Mythen der Vergangenheit zu beleben, kein leichtes Spiel. Für ihn erhebt sich dringend die heikle Frage nach dem Verhältnis der überlieferten sinnlichen Form des Mythos zu der neu geforderten dramatischen Gestaltung. Was geschieht dem alten und naiven Mythos durch den unnaiven Dichter?

Damit diese Frage nicht mißverstanden werde, sei sie folgendermaßen erläutert. Es handelt sich hier keineswegs darum, wie sich Wagner zu dem Nibelungenliede, zur Edda, zu Gottfried von Straßburg, zu Wolfram von Eschenbach (über den er sich im Urteil auf barbarische Weise vergriff) verhält. Was hier untersucht werden soll, ist ein anderes. Man will erkennen, in welchem Verhältnis die äußere Begebenheit, die Handlung, das mythische Ereignis bei Wagner selbst zur künstlerischen Organisation des Mythos, zu den inneren Geschehnissen, den psychologischen und kausalen Beziehungen des Dramas, zur dichterischen Wahrheit, zum »Probleme« des Ganzen stehen. Welches poetisch dargestellte Weltbild spiegeln diese mythologischen Tragödien, und inwiefern ist der Mythos Ausdruck dieses Weltbildes? Besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Weltbetrachtung des Dichters und seinen mythischen Symbolen, zwischen den legendarischen Ereignissen und dem tragischen Vorgang?

Dazu bemerkt jeder leicht, daß die Legende dem Dichter uraltes

Digitized by Google

Geräte, uralte, immer wiederkehrende Begebenheiten übermittelt. Da sind von Wichtigkeit etwa ein Vergessenheits- oder Liebestrank, die goldenen Aepfel ewiger Jugend, der Speer aus der Weltesche und die Lanze Parsifals, der Ring als Zeichen der Weltherrschaft, der Gral als Symbol des Gottheitlichen, die Sprache der Waldvöglein, das die Jungfrau behütende Feuer und der Drachenkampf, die Keuschheit des »reinen Toren« und der Fluch des Goldes, die Liebe von Geschwistern und die Blutsbrüderschaft, der Verrat des Geliebten und die Rache der Betrogenen und noch vieles andere. Hier klingen Motive ältester Mythen an, wie der Odyssee im fliegenden Holländer und im Tannhäuser, der Zeus-Semele-Sage im Lohengrin. Die einfachen Grundverhältnisse des Menschen zum Menschen und des Menschen zur Natur walten und eine primitive Bildlichkeit ist durchaus vorherrschend.

Welcher Kontrast ergibt sich aber zwischen diesen legendarischen Bestandteilen und der Aufgabe, die das Drama zu lösen hat, zwischen den Einheiten, die dem Mythos äußerlich angehören und dem Gehalte, der sie zu den Ausdrucksformen gegenwärtigen Weltdenkens, der zeitweiligen und augenblicklichen Weltdeutung erheben will. Fremd steht der Legende das tragische Problem (oder eine Mehrzahl von tragischen Problemen) gegenüber, durch die das mythische Ereignis erst zum Drama werden kann.

Als das letzte und eigentliche Problem, als die tragische Grundtatsache bei Wagner kann man die Polarität des Geschlechtes bezeichnen. Wagners tragische Gegebenheit, sozusagen sein tragisches Moment ist die geschlechtliche Zweiheit Mann und Weib. Auf ihr beruht das Drama Der Künstler hat damit von einem Gedanken Besitz ergriffen, der zweifellos fruchtbar zur Ausgestaltung tragischer Ereignisse werden könnte. Vermutlich ist es für jeden Dichter vorteilhaft, sich eines letzten Grundes alles tragischen Begebens bewußt zu werden, wie das auch offenbar das starke Streben Hebbels war. Aber entscheidend für das dichterische Werk wird nicht die philosophische Erkenntnis eines solchen wurzelhaften Grundes sein, sondern die Fähigkeit des Poeten, aus dieser Erkenntnis heraus zu einer dramatischen Organisation zu gelangen, die im wesentlichen auf diese Einsicht aufgebaut ist. In diesem Sinne vermag gewiß die geschlechtliche Zweiheit des Menschen fundamentaler Begriff für tragische Begebnisse zu sein: aber erst, wenn man unmittelbar wahrnimmt wo, warum und auf welche Weise.

Hierbei wird es für Wagner wichtig, daß ihm der Geschlechtsgegensatz des Menschen nicht eigentlich als solcher der Urgrund tragischer Widerstreite bleibt, sondern zum Symbol eines noch Tieferen

Digitized by Google

ausgedeutet wird. Die Geschlechtspolarität als das tragische Urphänomen der Welt gibt ihm nämlich die Unmöglichkeit zu erkennen, die Trennung aller Wesen in eine Vielheit von Individuen jemals gänzlich zu überwinden. Wohl führt die Tatsache der Polarität zu dem ursprünglichsten und menschlichsten Ereignis der Geschlechtsliebe. Aber sogar diese Liebe vermag niemals eine völlige und unaufhebbare Vereinigung der getrennten Individua zu erreichen. Vielmehr wird die Einsicht in die tragische Beschaffenheit der Welt erst dann erschöpfend, wenn sie den inneren Zusammenhang der Geschlechtsleidenschaft mit der Sehnsucht nach dem Tode offenbart. Die wirkliche Einswerdung des Menschen in der Trennung ist nicht die Gemeinschaft des Leibes, des Handelns, des Wertens, des Schaffens. Sondern die eigentliche Einswerdung ist allein der Tod, die Vernichtung der Person, der Individuation. Er erst überwindet bei Wagner die Welt, das heißt die in Erscheinung getretene Trennung der Kreaturen.

Von da aus wird es begreiflich, daß Wagner in seinem reinsten Kunstwerke, in Tristan und Isolde, als höchste Betätigung der Liebe den Liebestod verkündigt, der aus innerer Notwendigkeit zum Vollzuge kommt und keinem mißgünstigen Zufalle mehr verdankt wird. Wagner glaubt hier an das letzte Geheimnis der Welt gerührt und eine Tragik gestaltet zu haben, die alle bisherigen Fassungen an Tiefe und Schönheit überträfe. Ohne dieses Urtragische weiter zu untersuchen, wird wenigstens klar geworden sein, daß hier das Problem der Geschlechtspolarität innerlich verknotet ist mit einer Anzahl anderer Tatsachen, die vorwiegend mystischer Natur sind. Aufgeregte und inbrünstige Anbetung, bis zur Zerknirschung sich hingebende Selbstopferung und Kasteiung, Sehnsucht nach Heiligung, nach übermenschlich sündlosem Wandel, hastiger Wechsel in äußersten Gegensätzen von sublimer Wollust und von Entsagung, von wütendem Verlangen nach dem Nichts und von dem Taumel der geschlechtlichen Vermischung: in diesem Ineinander von Brunst und Inbrunst gibt sich genugsam der Zusammenhang von Mystik und Erotik zu erkennen. Zu solchen Zuständen, die das Drama entwickelt und zur Entladung bringt, gesellen sich dann schopenhauersche, christliche und buddhistische, sicherlich aber abstrakt philosophische Begriffe wie Verneinung des Willens, Erlösung der Welt durch Mitleiden, durch Liebe oder durch Treue. Alle diese Begriffe, Probleme, Zustände wollen in der überlieferten Legende ihren dichterischen Ausdruck finden, aus ihnen und aus den gegebenen Bestandteilen des Mythos soll die dramatische Einheit des Gesamtkunstwerkes hervorgehen. Ob dieses wirklich der Fall ist, muß also jetzt untersucht werden.

Digitized by Google

Damit ein Drama zu jenem straffen, geschlossenen und einheitlichen System werde, das wir heute von dieser künstlerischen Gattung erwarten, müssen vor allem zwei Bedingungen erfüllt sein. Erstens darf die Bestimmung der Ereignisse und Handlungen, deren Verknüpfung das Drama ausmacht, nur von den Gestalten der Dichtung ausgehen. Was auch im Drama geschehe sei Wirkung und Gegenwirkung von Mächten, die im Drama Person geworden sind und dadurch das sinnlich unmittelbare Leben gewonnen haben, das hier ausschließlich überzeugen kann. Dabei kommt es weniger darauf an, daß im Drama überhaupt motiviert werde — in welcher Hinsicht es immer zurückstehen muß gegen das weitläufige Kausalgespinst des Romans — als daß jede Bestimmung durch Aeußerungen geschehe, die von erlebbaren Wirklichkeiten innerhalb des Ganzen veranlaßt werden.

Zu dieser Forderung muß man noch eine zweite fügen. Wenn es eine Tatsache ist, daß dem Drama jedes Zeitalters eine besonders ausgeprägte Vorstellung von der Natur des Tragischen zu Grunde liegt, und wenn damit das Drama mehr wie andere Kunstgattungen zum Ausdrucke eines jeweiligen Weltbegriffes wird, so folgt daraus, daß im Drama selbst die Beziehung zwischen dem Urtragischen und dem dramatischen System, seinen Gestalten, seiner Handlung und ihrem Ablaufe, wahrnehmbar gemacht werden soll. Wir erwähnten es ja schon, daß die abstrakte Erkenntnis des tragischen Urgrundes für den Dichter (wie für den Zuschauer) nutzlos bleibt, wenn sie auf die Ausgestaltung des Dramas einflußlos bleibt, wenn zwischen ihm und der dramatischen Fabel keine faßbare Beziehung aufleuchtet. Für Wagners Bedeutung als Schöpfer eines eigenen Typus »Drama« ist die Prüfung entscheidend, wie er diese Forderungen zu erfüllen vermag.

Es bedarf keiner ausgebreiteten Erörterung, daß Wagner in beiden Fällen versagt. Hinsichtlich des ersten Postulates erinnert man sich leicht, daß bei ihm der Ring des dramatischen Geschehens allenthalben durchbrochen wird von Begebnissen rein wunderbarer Art. Das Drama wird in den meisten Fällen von der überlieferten Legende von vornherein erstickt und in seinen Entwicklungsmöglichkeiten gestört, was am Beispiele des fliegenden Holländers erwiesen sei. Wie diese Sage überliefert wird, setzt sie als eine starre und unbegriffene Tatsache voraus, was zum rettenden Ereignis im Leben des von Gott gestraften Kapitäns wird: die Bereitschaft Sentas, sich für den Unstäten durch Treue bis zum Tode zu opfern. Die Legende, die diesen Vorgang um seinetwillen berichtet, hat ja nun zweifellos das Recht, ihn einfach als wunderbar hinzunehmen. Aber

Digitized by Google

auch das Drama, in dem alles Ordnung, alles ein klares und überschaubares Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Bedingtheit ist? Scheint es diesem Systeme gemäß, seine große Hauptwirkung sich als ein unbegreifliches Geschehen vollziehen zu lassen, einfach weil es so ist, nicht aber so werden mußte? Dieses Mädchen ist bis zur Ueberspanntheit schwärmerisch, sie steht unter dem Banne eines sagenhaften Unglücklichen ehe sie ihn gesehen hat, sie verzichtet auf die Vereinigung mit ihrem Verlobten, nicht weil gezeigt wird, daß sie diesen Verdammten liebe, ihn lieben müsse, sondern — warum? Man erfährt es nie, erlebt es nie, versteht es nie. Das dramatische Begebnis bleibt Faktum, unbegriffenes Sosein. Wo das Ereignis durch die Gestalt bedingt, verursacht und gefügt sein soll, beginnt das Mysterium.

Dieses Walten namenloser Mächte einfach aus dem Mythos ins Drama zu übernehmen scheut sich Wagner so wenig, daß ihm das in der Nibelungentragödie Vorsatz zu werden scheint. So ist Siegfrieds Verrat in der Götterdämmerung ein unverständliches Verhalten, nämlich die Folge eines Vergessenheitstrankes. Man hat sich einigermaßen gedankenlos mit diesem Umstande abzufinden versucht, indem man sagte: Wagner macht hier Siegfried zum Helden einer Schicksalstragödie; und man hat auf das Beispiel der Antike verwiesen. Darauf ist folgendes zu erwidern: Erstens ist die Verabreichung des Trankes kein Schicksal. Sie ist die wohlüberlegte Tat Hagens und insofern durchaus eindeutig. Was den dramatischen Zusammenhang stört, ist die Tatsache, daß Hagen ein zauberisches Mittel anwendet, um den für die ganze Tragödie entscheidenden Umschwung zu erzielen. Siegfried und mit ihm alle Personen der Tragödie sind nicht Opfer eines Schicksales, einer inneren oder äußeren Bestimmung, sondern einer Zauberei, das heißt einer dramatischen Zufälligkeit. Das ist es, was man ablehnt und was das Gefühl beim Fortgange des Dramas auch unbedingt verwirft.

Aber selbst wenn Siegfried Held einer Schicksalstragödie wäre, hätte man dadurch kein Recht erworben, sich entschuldigend auf die Antike zu berufen. Wenn es die großen Tragiker der Griechen nicht verschmähen, in ihr dramatisches System übermenschliche Mächte, Orakelsprüche, Flüche, Schiedsgerichte und Racheakte eines Gottes oder einer Göttin aufzunehmen, so hatten sie dazu Gründe, die kein Neuerer für sich in Anspruch nehmen kann. Denn solche Elemente gehören dem antiken Weltbilde an als ebenso natürliche wie vertraute und unbezweifelte Lebensmächte. Wie der Gott, der Kultheros in Gemeinschaft mit der Bevölkerung einer Landschaft, einer Stadt lebte, so nahm er unter Umständen an der Gestaltung des Einzel-

Digitized by Google

schicksales teil. Sein Walten war kein transzendenter Eingriff, sondern die Betätigung einer mehr wie nur geglaubten Existenz. Auf diesen Unterschied gründet es sich, wenn die Gegenwart Mächte aus dem dichterischen Zusammenhang ausschließen muß, die in der Antike dramatisch und lebensfähig waren. Sie sind für uns erstorben und vermögen auf die Gestaltung des Lebens keinen Einfluß mehr auszuüben. Und darauf beruht es auch, daß der Mythos nicht ewig zu erhalten ist, ja gerade für den Dramatiker eine starke Gefahr in sich birgt. Die Konvention der Legende rechnet mit Tatsachen, die für uns keine solchen mehr sind, mit imaginären Ursachen, die heute nicht mehr als solche gelten. Die vielen, auf Wagner zurückgehenden Versuche der Gegenwart, dem Mythos ein neues Drama abzutrotzen, sind erfolglos geblieben, wahrscheinlich des inneren Zwiespaltes wegen, der sich zwischen dem legendarischen Stoffe und den dramatischen Bildungsgesetzen auftut. Der Mythos bleibt gegen die Forderungen eines dramatischen Systemes spröd, denn sein Ziel war ehedem nicht, eine in sich geschlossene Veränderungsfolge von Ereignissen darzustellen: nicht eine notwendige Weltordnung, sondern eine willkürlich phantastische Weltdeutung zu geben. Die antike Tragödie war durchaus nicht so gewaltig, weil ihre Dichter den Mythos als gestaltbaren Stoff vorfanden. Sondern diese durften sich des Mythos ungestraft bedienen, weil das antike Weltbild noch ursprünglich und umfassend genug war, um dessen religiös legendären Zügen Raum zu gewähren. Der Mythos unterbrach noch nicht die Kunstgesetze des Dramas, die ihrerseits wieder elastisch genug waren, um die Geheimnisse göttlicher und metaphysischer Eingriffe als natürliche und ursächlich begründete Veränderungen gelten zu lassen. Nicht wegen des Mythos, sondern, wie man fast sagen könnte, trotz seiner sind jene Tragödien Kunstwerke von erstem Range geworden. Nachdem aber das Drama in der Geschichte seiner Entwicklung den Zusammenhang mit den Kulthandlungen und mythischen Erschaffungen der Völker verloren hatte und eine Kunstform von selbstherrlichem Dasein geworden war, ist es ein Archaismus gewesen, das Drama wieder seiner früheren Bedingtheit unterordnen zu wollen.

Dem Archaismus ist denn auch Wagner verfallen. In demselben Sinne, wie ihm Euripides verfiel, als er am Ende seines Lebens in den »Bakchen« den Geist der dionysischen Mysterien auferstehen lassen wollte, jene grausamen und tierisch prachtvollen Legenden, die seiner späten, nachdenklichen und zweifelsüchtigen Intelligenz doch mindestens so verdächtig waren wie die Taten des Herakles, die er in der Tragödie dieses Namens bewußt der Lächerlichkeit zur Beute gab.

Digitized by Google

Wir greifen indessen auf den zweiten grundsätzlichen Tadel zurück, der gegen Wagners Organisation des Dramas erhoben werden mußte. Er bestand, wie erinnerlich sein wird, darin, daß Wagners Gedanke eines Urtragischen mit dem dramatischen Gewebe sowenig innerlich zusammenhängt, wie eben der äußere Verlauf des Dramas mit seinen Personen und Gestalten. Gleichsam die Formel für dieses Urtragische hat Wagner im zweiten Akte von Tristan und Isolde ausgesprochen: die Geschlechtspolarität offenbart die Trennung der Individua in ihrer schmerzlichen Tatsächlichkeit und fordert gleichzeitig den Liebestod als den endgültigen Vollzug der Einswerdung. Durch das Bindewort »und« werde es deutlich, wie die Beziehung der beiden Liebenden Tristan u n d Isolde, die es hervorhebt, doch nur wieder möglich sei auf Grund ihrer Getrenntheit in zwei Personen, in zwei verschiedene Ichheiten. Die Liebe, die die Einswerdung der Liebenden fordere, könne erst auftreten, weil die Liebenden eben n i c h t eins, nicht eine Wesensidentität, Wesenseinheit seien. Daher handle es sich darum, die Individuation, deren Sprachsymbol das Wörtlein »und« sei, zu zerstören. Denn: »was stürbe dem Tod, als was uns stört, was Tristan wehrt, Isolde immer zu lieben, ewig nur ihr zu leben?« Und sie ersehnen einen Tod, der das »und« und seine metaphysische Voraussetzung, die Individuation, vernichte, der keine Zweiheit von Mann und Weib mehr übrig lasse, sondern nur noch die Einheit, die in beiden lebt, den mystischen Rest, der nicht sowohl eine B e z i e h u n g der zwei, sondern einen U e b e r s c h u ß über ihre Individuation ausdrückt.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß Wagner hier in eine große Tiefe gegraben hat und daß es dem Tragiker durchaus gestattet sein muß, die Welt und die Wirklichkeit, die Liebe und den Tod von diesem Standort aus zu beurteilen. Denn es handelt sich ja keineswegs darum, aus derartiger Ueberzeugung eine Philosophie, eine Metaphysik hervorzubringen, sondern aus ihr ein Drama zu konstruieren. Wenn dies gelingt, so ist jede wünschenswerte Rechtfertigung für das Urtragische erbracht.

Leider ist aber der äußere Ablauf der Legende Tristan und Isolde nichts weniger als eine dramatische Verkörperung dieses Gedankens, dieses tragischen Urphänomens. Hier sind nicht zwei Liebende, deren Sehnsucht so alles Maß überschritten hat, daß sie im Rausche einer allgewaltigen Entzückung die Individuation sprengen, weil sie sie als letztes Hemmnis der Wirklichkeit erkannt haben, das ihrer Einswerdung entgegensteht. Vielmehr ist diese Tragödie eine Verkettung merkwürdig ungeschickter Zufälligkeiten, die zum tragischen Probleme kein Verhältnis kausaler oder zweckmäßiger Not-

Digitized by Google

wendigkeit haben. Dieser Tristan freit Isolde für den König, obgleich er sie liebt, in Mißkenntnis des eigenen Gefühles. Kurz vor der Landung in Kornwall erfolgt die Vertauschung des Trankes und mit ihr das Geständnis. Statt seine frühere Selbsttäuschung dem Könige, der sein Freund ist, einzugestehen, ehe es zu spät ist, läßt Tristan die Vermählung geschehen. Er wartet die Nacht ab, um zur Geliebten zu schleichen. Zufällig aber, das heißt der sagenhaften Ueberlieferung zufolge, ist Tristans Freund Melot ein Verräter, — wie im Drama angedeutet wird, weil auch er Isolde liebt. Ereignet sich die Ueberraschung durch Marke. Um den Ehebruch weniger peinlich zu machen, erzählt Marke von seinem kaum glaubhaften Verzicht auf Isolde. Also, daß dieser König Isolde zum Weibe nahm auf den Rat seines Vasallen, der das Weib liebt, aber gleichzeitig diesem Weibe entsagt aus Gründen, die man nicht in Erfahrung bringen kann. Auch jetzt findet Tristan kein Wort, um ein Band zu lösen, das ja nie geknüpft wurde. Darauf der Zweikampf zwischen Melot und Tristan. Dieser stürzt sich in Melots Schwert und sinkt in Isoldens Arme. Er flieht mit Kurwenal nach Kareol, Isolde folgt. Marke eilt ihnen in einem zweiten Schiffe nach und erweckt dadurch in den Flüchtlingen den Argwohn, er verfolge die Liebenden aus Rache. Derselbe König, der Tristan ohne weiteres hätte töten, Isolde an der Flucht hindern können. Aber ehe der König naht, ist Tristan gestorben: nicht den Liebestod, sondern weil er sich in der Raserei über Isoldens Kommen seine Wunden aufgerissen hat. Der König erscheint rechtzeitig genug, um auch Isolde sterben zu sehen. Er steht vor den Leichen und gibt erschüttert, aber etwas zu spät, seine vortrefflichen Absichten kund. Der Hörer dieses Dramas kann das Gefühl nicht unterdrücken, daß hier die Wirkung einer Reihe von schweren Mißverständnissen und Zufälligkeiten vorliegt, daß der tragisch notwendige Liebestod nur bei Isolde eintritt. Das Faktum der Mythe war nicht zu verschmelzen mit dem tragischen Urphänomen. Beide stören sich fortwährend, keines kommt rein zum Austrage, rein zur Gestaltung. Der äußere Verlauf des Dramas ist so und so, die eigentliche Tragödie etwas, das mit ihm nichts zu schaffen hat. Der König, der bei Wagner ein anderer Mensch wurde, handelt dennoch zweideutig und unverständlich. Bei seinem menschlichen Begreifen der Liebe beider ist der Zweikampf mit Melot, die Flucht Tristans, die Flucht Isoldens, der spätere Verdacht, der König eile aus Rache herbei, und damit das ganze äußere Drama unmöglich. Wenn Maeterlinck gesagt hat, daß ein vorübergehender Weiser tausend Dramen unterbreche, so wäre König Marke bei Wagner einem solchen Weisen zu vergleichen. In seiner Gegenwart k a n n sich diese Tragödie nicht abspielen.

Digitized by Google

Das Gespinst der Legende war aus zäheren Fäden hergestellt als das Wagnerische Drama. Es hilft nichts, daß der Künstler die Mythe im zweiten Akte neu deutet. Diese Deutung, die gewiß der dazu erfundenen Musik entspricht, steht beziehungslos zum dramatischen Aufbau und seinen Veränderungen. Das tragische Ereignis, mit dem Wagner die Menschen erschüttert, hat mit der Legende seines Dramas nichts zu tun. Die neue Deutung der Sage bedürfte selbst einer neuen Sage, um sich folgerichtig auszusprechen. Wagner vergaß bei seinem Verfahren, daß der Mythos in seiner stofflichen Erscheinung eine Deutung der Welt jeweils einschließt und deshalb keine neue Deutung erträgt, ohne zerstört zu werden. Soviel ist bei dieser Untersuchung von Mythos und Drama ziemlich einwandsfrei festzustellen.

IV.

Ich habe bis dahin von dem Umstande abgesehen, daß Wagners Gesamtkunstwerk noch etwas anderes ist als ein Drama in dem bis auf ihn gültigen Wortverstande. Gewiß muß es, wenn es überhaupt der Kunstgattung des Dramas angehören will, dessen allgemeineren Bildungsgesetzen unterworfen sein. Nur unter dieser Voraussetzung besteht eine Beurteilung zu recht, deren Maßstab der gegenwärtige Begriff dramatischer Organisation ist.

Aber schließlich muß man diese Betrachtung, damit sie einigermaßen erschöpfend werde, ergänzen durch die Besonderheiten, die dem Musikdrama als solchem eigen sind. Sicherlich hat ja die Verbindung des Dramas mit der Musik schon auf die bisher erörterten Fragen bestimmend eingewirkt. So wurde schon oben angedeutet, daß Wagner den Mythos als Stoffgebiet des Dramas deshalb fordert, weil er in ihm die dichterische Grundlage für musikalische Ausdrucksmöglichkeiten zu gewinnen denkt. Die Musik und ihre Verwendung bestimmt demnach in diesem Drama, noch ehe sie als Gestaltungsmittel in ihm auftritt, die Auswahl des Stoffes. Sie verursacht die Wiedererweckung der Mythe, den Kult des Legendären.

Das sammelt die Aufmerksamkeit auf das Grundproblem aller musikalischen Dramatik, wie es sich in zwei Teilfragen ausdrücken läßt: welche Beziehung besteht einerseits zwischen dem Klange und dem Worte, andrerseits zwischen der Musik und dem Bühnendrama mit seinen szenischen Ereignissen und Gestalten?

Was das Verhältnis des Klanges zum Worte betrifft, so bietet es der Aesthetik eine Aufgabe von hoher Schwierigkeit dar. Denn eine Erkenntnis dieses Zusammenhanges setzt die begriffliche Feststellung der ästhetischen Wirkung des Klanges wie des Wortes voraus: eine psychologische Grenzfrage von fast abschreckender Dunkel-

Digitized by Google

heit. Es wäre leichtfertig, hier im Vorbeistreifen die Entwirrung dieses Problems bieten zu wollen. Ich beschränke mich deshalb zunächst auf den Nachweis, wie dieses Verhältnis nicht ist, nicht sein kann: nämlich, daß es kein ästhetisch notwendiges ist.

Wie auch die Wirkung von Klängen auf den Hörer beschaffen sei, darf sie jedenfalls als eine unbestimmbar zuständliche bezeichnet werden. Im Gegensatze zu den Vorstellungen, die das Wort wachruft, und die entweder bestimmbar gegenständlich sind oder es zu sein streben. Das will keineswegs jener Theorie widersprechen, die heute in der Sprache ursprünglich eine Ausdrucksbewegung, eine Lautgebärde findet ähnlich dem Gestus, den mimischen Veränderungen von Gestalt und Gesichtszügen, dem Weinen und dem Lachen. Mag immerhin die Sprache bei ihrer Entstehung ein lautliches Mittel des Ausdruckes für den Menschen gewesen sein und es heute noch in den Augenblicken tiefer Erregung, die sich in der hervorgestoßenen Interjektion äußert, wieder werden. Ihre Mitteilungen, die sie durchschnittlich zu geben bemüht ist, sind deshalb doch keine unmittelbaren Ausdrucksformen für Zustände, sondern es sind Vorstellungsreihen von gegenständlicher Beschaffenheit, die durch das Lautsymbol bezeichnet werden. Die Sprache, das Wort will den Hörer durch die Wahrnehmung dieser Symbole zwingen, eine Folge gegenständlicher Erlebnisse in sich zu entwickeln, die mit den Erlebnissen des Sprechenden möglichst übereinstimmt. So daß man behaupten darf: wo das Wort Vermittelung anstrebt (und das ist gegenwärtig doch seine grundsätzliche Funktion), dient es nicht mehr der physiologischen Entladung eines Zustandes, einer inneren Bewegung, sondern einer Kennzeichnung, die immer gegenständlich, immer objektivierend ist, selbst wo sie die Bezugnahme auf einen Zustand bezweckt. Wer etwa einer Frau seine Liebe gesteht, möchte mit seinen Worten gewiß eine vielfältige und gesteigerte Fülle von Zuständen und Leidenschaften übermitteln. Aber das Wort drückt doch nicht seine Zuständlichkeit aus, sondern es bezeichnet sie nur in hinweisender, objektivierender Art. Der Sturm, vielleicht die Raserei, die den Sprechenden durchschüttert, geht nicht in die Worte, nicht in ihren Sinn ein, findet in ihnen keine Darstellung, keine Entladung, sondern liegt höchstens im Klange, in der Leidenschaft, mit der das Wort gesagt, geflüstert, gestammelt wird, sozusagen in seiner heimlichen Musik (ein Begriff, der uns gleich mehr beschäftigen wird) — ferner im Glanze der Augen, im Gestus der Hände, der Bewegtheit des Gesichtes und der Gestalt. Niemand würde dabei dem hingesprochenen Worte allein glauben, weil er mit Recht annimmt, daß das Wort über Echtheit und Dasein des von ihm bezeichneten Gefühles keine Auskunft gibt. Der Satz,

Digitized by Google

ich liebe dich, vermag einen Zustand ebensogut zu kennzeichnen als ihn vorzutäuschen, was nicht der Fall sein könnte, wenn es ihn so unvermittelt ausdrückte wie die unwillkürlichen physiologischen Veränderungen des Errötens, des Erbleichens, des Zitterns, Herzklopfens und Schluchzens.

Jedenfalls hat die bestimmbar gegenständliche Bedeutung des Wortes seinen ursprünglichen Ausdruckswert derart abgeschwächt, daß er im Leben der Sprache kaum noch eine selbständige Funktion erfüllt. Bei der Vereinigung von Musik und Sprache fragt es sich daher hauptsächlich, ob diese objektivierende Wirkung der Sprache mit der unbestimmbar zuständlichen Wirkung der Musik in eine Beziehung eingehen könne, die man eine notwendige und eine einheitlich wirkende zu nennen befugt ist.

Auf den flüchtigen Anblick hin erscheint es gerade nach dieser Theorie leicht möglich, Klang und Wort als gegenseitige Ergänzung aufzufassen, wie das Wagner auf seine Weise auch getan hat. Das Wort gibt die Vorstellung von Gegenständen, der Klang den Ausdruck von Zuständen. Werden sich beide nicht dahin vereinigen, daß sie in ihrer Vereinheitlichung etwas Drittes, etwas »Höheres« geben? Könnte man nicht dem Worte, dessen Ausdruckswert nahezu verkümmert ist, seine frühere Unmittelbarkeit als Lautgebärde zurückgeben, wenn man es dem Klange vermählte? Scheint nicht die Musik berufen, die allmählich erworbene, gegenständlich bezeichnende Bedeutung des Wortes zu gunsten seines Ausdruckswertes wieder zu unterdrücken und ihm die ehemaligen Fähigkeiten wieder zu geben?

Das wäre ohne Zögern zu bejahen, wenn Klang und Wort eine Beziehung ermöglichten, die in irgend einem Sinne notwendig wäre, sei es kausal bedingend oder zweckmäßig bestimmend. Wenn Klang und Wort oder Wort und Klang sich verhielten wie Ursache zur Wirkung oder wie (Ausdrucks-) Mittel zum Zwecke. Oder, da dies ohne weiteres als ausgeschlossen gelten muß: wenn wenigstens ein Parallelismus beider stattfinden könne, der sowohl das Wort wie den Klang als die gleichwertige und gleichnotwendige Ausdrucksform eines Dritten aufzufassen erlaube. Aehnlich wie man sich etwa Körper und Seele häufig als den erscheinungsmäßigen Parallelismus eines metaphysischen Unbekannten zurechtlegt.

Allein selbst dieser Parallelismus ist ein wesentlich zufälliger. Jeder sprachlichen Wortfolge entspricht nämlich innerhalb sehr weiter Grenzen eine beliebige Klangfolge, mit der sie vergesellschaftet werden kann — und umgekehrt. Wenn man die Verse eines Gesanges hört, etwa die Worte: Rosen brach ich nachts mir am dunkeln Hage, so steht die Vorstellung, die sich dem Sinne des Satzes gemäß bildet,

Digitized by Google

in keinem innern und bestimmbaren Verhältnis zu der Klangreihe der Melodie, die Brahms dazu erfunden hat. Dieser Satz kann sich mit unendlich vielen Klangfolgen assoziieren, schon aus dem Grunde, weil sich der in Worten bezeichnete Vorgang mit einer Unendlichkeit von Gefühlen verträgt, die ihren Ausdruck in musikalischen Formen finden. Aber so wenig, wie eine dieser möglichen Klangreihen den Sinn dieses Satzes musikalisch deutet, so wenig findet die Melodie, die Brahms ihm vermählt hat, gleichsam ihre sprachliche Verdichtung oder Gerinnung im Lautsymbol der Ode. Vielmehr trifft das Gegenteil zu. Die Wirkung des Klanges entfernt die Imagination vollständig von dem Sprachsinn der Worte. Man verliert sich in eine andere Richtung, als es die Wortvorstellungen des Gedichtes bewirken wollen: jedes äußerliche und gegenständliche Ereignis, jede in Worten darstellbare Handlung vergißt sich über der Mystik des Liedes. Während die Sprachvorstellungen den Sinn gewissermaßen einen einzigen geraden Weg zu gehen zwingen, verliert sich der Hörer der Klänge ins Richtungslose, Ungerade, weil Ungegenständliche, Unbezeichenbare. Der Klang vermittelt keinen S i n n mehr wie das Wort, seine Wirkung auf die Zuständlichkeit ist sinnl o s und kann deshalb nie anders als willkürlich und übereinkömmlich auf einen Sinn bezogen werden.

Es scheint darnach ein vergebliches Bemühen, von dem Vorstellungscharakter des Wortes, von seinem Sinne aus, die Notwendigkeit musikalischer Mitwirkung ableiten zu wollen. Was das Wort bezeichnet, drängt durchaus nicht zur Musik hin, sondern von ihr weg. Und was die Musik ausdrückt, findet nie den Zusammenhang mit der Welt bestimmbarer Gegenständlichkeit zurück. Beide suchen sich weniger als sie sich meiden. Und wo sie zur Vereinigung genötigt werden, geschieht es durch Zwang, der sie vermischt, nicht durch innere Neigung.

Aber, wird man endlich einwenden, wenn Wortsinn und Klangwert von Natur so entgegengesetzt sind: wie war es möglich, daß der instinktive Trieb der Völker zum Liede, der reife Kunstverstand einer Reihe sehr großer Künstler zum musikalischen Drama drängte?

Diese Tatsache wird am besten, wie ich glaube, damit begründet, daß das Wort nicht nur als das Lautzeichen für den Sinn aufzufassen ist, obwohl mit dieser Symbolik seine eigentliche Bedeutung für die S p r a c h e erschöpft ist. Sondern das Wort muß zugleich als ein akustisches Ereignis von gebundenem (latenten) musikalischen Werte gelten. Vermöge dieser Eigenschaft, die jenseits seiner sprachlichen Bedeutung liegt, hat es zur Musik, zum reinen Klange eine innere Beziehung. Seit Wheatstone und Helmholtz die Vokale der Sprache

Digitized by Google

in eine Anzahl von Grund- und Obertönen zu zerlegen lehrten, die durch die Zungenpfeife der Stimmbänder hervorgebracht, durch die Mundhöhle zum Wiederklingen veranlaßt werden, seit der letztere gemäß dieser Theorie die Vokale auf äußerst sinnreiche Weise künstlich erzeugt hat mittels einer Reihe von Stimmgabeln, deren Schwingungen den Grund- und Partialtönen der natürlichen Vokale entsprechen, und mittels einer Resonanzröhre (»Lehre von den Tonempfindungen« VI. Abschnitt) — seither steht es fest, daß die Sprache, wenn man von ihrem Sinne absieht, eine klangliche Hervorbringung ist, die jederzeit zur Musik im ästhetischen Begriffe gesteigert werden kann. Es ist jetzt kein Gleichnis mehr, die menschliche Stimme ein Instrument zu heißen. Vielmehr ist sie es im engsten Wortverstande der physikalischen Akustik. Darnach verhält sich der Klang zum Worte ungefähr so:

Die Sprache ist neben ihrem grammatischen, logischen und erkenntnistheoretischen Sinne eine instrumentale Aeußerung, die leicht zu überwiegend musikalischer Verwendung gelangen kann. Freilich ist ihr diese nur wiederum durchs Aussprechen, Aussingen des Wortes möglich, dessen sprachliche Funktion sie eben im Gesange überwinden will. Das heißt: wo auch die Sprache sich zur musikalischen Freiheit, zum Klange erheben will, kann das nur durch die physiologische Aeußerung des Wortlautes geschehen. Was ebensoviel besagt, als daß der Mensch auch im Gesang den Sinn des Wortes, der vom Wortlaute unabtrennbar ist, nie ganz ausschalten kann. Gesang ohne Wort, mithin ohne jeden Sinn, ist unmöglich, da das Wort das einzige akustische Mittel für das Stimmorgan bleibt, sich in Klängen zu betätigen. Folglich dringt auch der Sinn, der im Gesange ursprünglich abgestreift werden wollte, doch wieder ein. Klang und Sprachsinn sind (für den Menschen wenigstens) an dasselbe physiologische Organ und seine akustischen Aeußerungen gefesselt.

Das wahre Verhältnis von Wort und Klang ist hier also ein dialektisches: obwohl beide in ihrer Wirkung gegensätzlich, ermöglicht erst ihre Vereinigung den Gesang. Es wird erlaubt sein, daraus einige Folgerungen abzuleiten. Wenn der Wortklang darnach strebt, den Wortsinn hinter sich zurückzulassen, aber doch immer wieder beim notwendigen Gebrauch des Wortes dem Sinn desselben verfällt, so hat dies eine doppelte Bedeutung für das Problem Wagners, für das Problem der Oper, des musikalischen Dramas. Einerseits schließt es nämlich ein, daß der Sinn bei der Steigerung des Wortes zum Klange tatsächlich nur einen untergeordneten Wert beibehalten kann: die Musik hat überall, wo sie sich mit der Sprache verbindet, die natürliche Neigung, das Wort als Sprachsymbol zu schwächen, zu ver-

Digitized by Google

drängen, zu zerstören, um das Wort als Klangausdruck zu begünstigen. Anderseits ist die musikalische Potenzierung der Sprache unfähig, den Sinn vollständig zu unterschlagen, zu lähmen oder vom reinen Klange loszulösen. Mit dieser zwiespältigen Tatsache stimmt es nun sehr auffallend überein, wenn die Oper bis auf Wagner alles logisch Erkennbare, kausal Bestimmte, verstandesmäßig Deutliche, das ins Bereich des Sinnes gehört, im Drama möglichst unterdrückt, um alles, was den bloßen musikalischen Klang unterstützt, sinnfällig hervortreten zu lassen. Dazu war die Oper so lange berechtigt, als sie dies Verhältnis, das der tatsächlichen Beziehung von Wortsinn und Wortklang entspricht, nicht entstellte. Das heißt, bis man die notwendige Abschwächung des Sinnes nicht als eine Verherrlichung des Sinnwidrigen auslegte und die Oper zu einer Anhäufung greller und geistloser Abgeschmacktheiten mißbrauchte. Wo dies vermieden wurde — und die Oper hat es in einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Meisterwerken vermieden — erläutert sie das dialektische Verhältnis, das zwischen den Elementen der musikalischen Dramatik besteht, genau und wahrheitsgemäß. Jedenfalls wahrheitsgemäßer als die Theorie und das Verfahren Wagners, der den Sachverhalt ungefähr auf den Kopf stellt.

Statt die Grundtatsache des Musikdramas aus der Steigerung des Wortes zum Klange abzuleiten, geht Wagner bei der Konstruktion seines Gedankens von dem Sinn des Dramas aus, von dem eigentlich nur sprachlich Mitteilbaren. Der Zweck der Vereinigung von Ton und Wort sei das Drama, der Sinn des Dramas, keineswegs die Erhebung des Wortes zum Gesang um des klanglichen Reizes willen. Das Tönen der Musik geht bei ihm nicht über jeden begreiflichen Sinn hinaus, sondern soll diesen auf eine neue Weise erraten helfen, wie es dem alleinstehenden Worte nicht möglich wäre. Folge davon ist, daß Wagner im Musikdrama geradezu das ästhetische Werkzeug für eine metaphysisch tiefsinnige Weltdeutung erblickt.

Aber wir bemerkten es schon, daß das Drama in dieser durch Wagner erschaffenen Organisation keineswegs solch hochgespannten Ansprüchen gerecht zu werden vermag. Es ist ja gerade die Mitwirkung der Musik gewesen, die ihn verleitet hatte, sich gänzlich dem Mythos zu verschreiben, wodurch der Widerstreit zwischen der Kunstform eines dramatischen Systemes an sich und der Beschaffenheit legendarischer Stoffe unausbleiblich wurde. Es war zuletzt die Musik in ihrer bestimmenden Einwirkung auf das Drama, die trotz Wagners strenger Theorie das Gesamtkunstwerk als eine dichterische Verfassung ziemlich tief unter den Rang stellt, den die Wortkunst in einer Reihe von makellosen Werken erreichen durfte. Dadurch wird es

Digitized by Google

nahezu unwiderleglich, daß die Musik der sinngemäßen Ausgestaltung der dramatischen Begebenheit nicht sowohl förderlich, als vielmehr in hohem Grade nachteilig ist. Sie gestattet niemals die Entfaltung, die Auslage des ganzen künstlichen Gewirkes mit seinen gerad und ebenmäßig gesponnenen Fäden, sondern sie fordert gebieterisch die gedrängten Folgen lyrischer Erregungen, die Einschränkung auf die Augenblicke des Ausbruchs, der sich im Klange entlädt mit Ausschluß der Vorbereitung, der Schürzung, der unmerklichen und feinen Ueberführung. (Ein Beispiel für viele: Lohengrin landet, richtet die Verbote an Elsa und gesteht mit unerwarteter Plötzlichkeit: Elsa, ich liebe dich.)

Daß Wagner entgegen seiner Theorie kein wertvolleres, sondern ein unreiferes und unvollkommeneres Drama hervorbrachte, als es den großen Künstlern des Wortes möglich war, bestätigt also die Richtigkeit der Annahme, das Musikdrama könne nie seine Rechtfertigung vom Sinn aus finden. Der Versuch, im Gesamtkunstwerk den Sinn, das eigentliche »Drama«, die dichterische Absicht triumphieren zu lassen, scheitert an der Wahrheit des tatsächlichen Verhältnisses von Wort und Klang, das nicht unter das Joch einer herrischen Theorie zu beugen ist. Je machtvoller der musikalische Ausdruck des Dramas ist, desto weiter läßt es den Sinn hinter sich zurück. Die Rechtfertigung des Musikdramas kann immer nur sein Klangwert sein. Wo dieser dem Sinne untergeordnet wird, muß eine langsame Verkümmerung musikalischer Formen die Folge davon sein. Man braucht kaum daran zu erinnern, in welchem Maße dies bei Wagner zutrifft. Der Gesang, der ehemals um seiner klanglichen Schönheit willen da war, der in den Arien Bachs, Glucks und Mozarts zu den unvergänglichsten Aeußerungen musikalischer Herrlichkeit gedieh und in seiner Struktur das gesamte musikdramatische Kunstwerk beherrschte: was ihm widerfuhr, ist allzu schmerzlich in unser Gedächtnis eingegraben, um hier besonders beklagt zu werden. In Wagners Gesamtkunstwerk ist dem Gesange das Urteil gesprochen. Er wird ersetzt durch die dramatische Deklamation, durch einen Sprechgesang, der dem Sinne des Wortes möglichst angepaßt ist und für ihn nach einem akustischen Ausdrucke sucht. Aktelang hört man eine Art musikalisch akzentuierten Sprechens, das sich immer seltener zum Singen anschickt. Die Arie wird verpönt, weil sie den Formzusammenhang des Dramas unterbreche, wobei man übersah, daß sie, dichterisch richtig begründet, als Ueberwindung des Wortsinnes durch den Wortklang im erregten Zustande, geradezu eine Notwendigkeit fürs Musikdrama bleibt und sich von dem übrigen Verlaufe mit hohem Rechte abhebt, ja sich von ihm abheben soll. Und Deutschland ist stolz auf seine

Digitized by Google

eigene nationale Kunstgattung, die der Oper mit ihren »Unsinnigkeiten« den Garaus gemacht hat. Ein letzter Beweisgrund Wagners lautet fast: ist der vormalige schöne Gesang, die Herrschaft des reinen Klanges in Arie und Melodie nicht am Ende welsch gewesen und schon aus diesem Grunde ein wenig verdächtig? Was die Oper zum künstlerischen Werte gestempelt hat, kam es als bel canto nicht aus Italien und war folglich für uns nicht brauchbar, nicht angemessen der eingeborenen deutschen Gründlichkeit, die nichts erträgt, was nicht seinen tiefen Sinn hat??

V.

So bleibt noch die Frage übrig, wie sich die Musik dieses Dramas, (abgesehen von ihrer Vereinigung mit dem Worte im Gesange) zu den szenischen Bildern und Gestalten, zum eigentlichen Bühnendrama, verhalte. Es wäre nämlich denkbar, daß hier eine innigere Gemeinschaft obwalte, als es zwischen Wortklang und Wortsinn möglich schien. Da das Musikdrama neben dem akustischen Ausdrucke der menschlichen Stimme noch über die instrumentalen Klangfolgen des Tonkörpers verfügt, könnte es sein, daß diese zu den szenischen Vorgängen in einer weniger zufälligen Verbindung stehen als der gesungene Ton zum Lautsymbol der Sprache.

H. St. Chamberlain, der Apologet Wagners, eignet sich in dieser Hinsicht einen Ausspruch Schillers an, nach welchem »die Musik in ihrer höchsten Veredelung Gestalt werden müsse«. Und er folgert aus dieser Aeußerung, daß das Gesamtkunstwerk Wagners den ästhetischen Grundsätzen der Klassiker nicht nur nicht widerspreche, sondern von ihnen gleichsam vorhergeahnt, als dringliche Synthese der Einzelkünste geradezu ersehnt worden sei.

Ich lasse dahingestellt, ob Chamberlain mit seiner Anwendung des Schillerschen Ausspruches im Rechte ist. Nur soll es nicht unerwähnt bleiben, daß man aus fraglichem Aperçu noch einen anderen Schluß ziehen kann, der Wagners Gesamtkunstwerk weniger günstig wäre. Denn man muß sich doch fragen, ob diese »Gestaltwerdung« der Musik genau zusammenfällt mit dem einmaligen, für alle Zeit fest umgrenzten Dasein des szenischen Ereignisses, ob sie zusammenfällt mit dem Theaterwerden, der Verdichtung eines Phantasiedramas zum Bühnenvorgange. Oder erträgt die Forderung, die Musik müsse Gestalt werden, nicht noch eine Auslegung, die mit der Analyse des musikalischen Eindruckes eher verträglich ist als das etwas voreilige: also muß sich die Musik zum Gesamtkunstwerke erweitern?

Geht man auf den ursprünglichen Eindruck einer instrumentalen Klangfolge (»absoluter« Musik im terminus Wagners) zurück, so kann man feststellen, daß diese Kunst der reinen Zuständlichkeit immer wie-

Digitized by Google

der zur Erfindung von gegenständlichen Vorstellungsfolgen anreizt. Die Musik ist vielleicht deswegen so viel reicher und wirkungsmächtiger als die übrigen Künste, weil sie den Hörer auf eine unvergleichliche Art zur tätigen Hervorbringung von inneren Bildern veranlaßt, die als unerschlossene Unendlichkeit in ihr wie in dem sie Aufnehmenden ruhen. Die Stärke ihres Eindruckes beruht sehr wahrscheinlich darauf, daß sie die vorzüglich produktive Kunst ist, die unablässig nötigt, den erregten Gefühlszustand in Gleichnisse, Symbole und Figuren von bildhafter Beschaffenheit zu übersetzen. Das ist als eine psychologische Grunderscheinung des musikalischen Genusses festzuhalten. Die Wirkung der absoluten Musik, die zunächst zuständlich gefühlsmäßig ist, nötigt den Hörer unwillkürlich, seinen Zustand in gegenständliche Erlebnisse zu verwandeln und Personen, Gebärden, Handlungen, Tänze, aber auch architektonische und landschaftliche Raumvorstellungen zu erfinden. Ich gedenke dabei der Beobachtung, daß sich Werke von bewegtem und straffem Rhythmus besonders leicht in räumliche Anschauungen umsetzen. Fugative Klangfolgen Bachs erzeugen Vorstellungen von wunderbarer Weite, ungefähr als durchmäße man im Tempo ihrer raschen Sechszehntelfiguren den Raum, der ohne Ende ist. Ich wagte es nicht, auf diesen anscheinend mehr wie persönlichen Eindruck hinzuweisen, wenn ich mich nicht dabei auf eine Bestätigung berufen dürfte, die dieser Vorgang findet und die auf seine empirische Allgemeingültigkeit hindeutet. Das symphonische Vorspiel zum Lohengrin hat nämlich drei verschiedenen Künstlern Gelegenheit geboten, ihre dieser Musik verdankten Eindrücke in Worte zu übersetzen und, so gut das eben gehen mag, der Gesamtheit mitzuteilen. Wagner selbst, Liszt und Baudelaire liefern eine dichterisch phantastische Deutung der Lohengrineinleitung und der Letzte hat (im dritten Bande seiner Werke, deutsch von Max Bruns) in Verwunderung über die Aehnlichkeit des Erlebten, den Vergleich der drei Auslegungen durchgeführt.

Dieser Vergleich ergibt, daß alle drei Künstler das Zeiterlebnis der Klangreihen in eine Folge von optisch gegenständlichen Vorstellungen umwandeln, die schließlich die unmittelbare Gehörswahrnehmung zu ihren Gunsten verdrängt. Das gilt von Baudelaires ungefährem Traum »einer Einsamkeit mit unermeßlichem Horizont, mit breit sich ergießendem Lichte . . ., einer lebhafteren Helle, einer Intensität von Licht, die mit solcher Geschwindigkeit zunahm, daß die Nüancierungen, die der Wortschatz liefert, nicht hinreichen würden, diese Mehrung auszudrücken, die aus Glut und Weiße sich beständig neu gebar« — wie von Liszts »drängender Farbenpracht, die aufblüht, als sei in diesem einen Augenblicke der heilige Bau vor unseren

Digitized by Google

geblendeten Blicken aufgeleuchtet in seiner ganzen lichthellstrahlenden Pracht«. Mit beiden übereinstimmend spricht auch Wagner von »unendlichen Räumen«, von »leuchtenden Flammen, die sich zu immer milderem Glanze abdämpfen« usw.

Aus aufmerksamer Betrachtung dieser dichterischen Umschreibungen des musikalischen Erlebnisses läßt sich zweierlei folgern. Ganz allgemein bewirkt die Musik neben der Unaussprechlichkeit gestaltloser Gefühle die Uebersetzung akustischer Wahrnehmungen in optisch gegenständliche Imaginationen. Aber, was unbedingt wichtig ist: jede dieser einbildungskräftigen Visionen hat ihre eigene Ausprägung. Der eine stellt ziemlich unbestimmt Licht, Glanz, Helligkeit, die Einsamkeit unermeßlicher Räume vor; der andere ein »Monument«, einen Wunderbau, der im Wolkenspiegel wiederstrahlt; der Urheber der Musik selbst eine Engelsschar mit dem Grale. Das beweist, dass die genaueren Gestaltungen der erlebten Phantasiedramen nach Maßgabe der verschiedenen Einbildungskraft und Einbildungskunst von einander abweichen. So sicher daher die Musik neben ihrer erregenden Wirkung auf seelische Zuständlichkeit einen objektivierenden Einfluß besitzt, so wenig ist doch diese Wirkungsart eine fest bestimmbare. Vielmehr haftet dem durch Musik verursachten Phantasiedrama der Reiz persönlichster Willkür und Zufälligkeit an. Und es fragt sich nur, ob es ein künstlerischer Fortschritt ist, wenn das frei erschaffene Phantasiedrama im Hörer durch den festgefügten szenischen Zusammenhang auf der Bühne ersetzt wird — oder ob nicht der letzte Wert der Musik auf ihrer »Absolutheit« beruht, das heißt auf ihrer Fähigkeit, dem innern Gestaltungsspiele jedes einzelnen freien Lauf zu lassen.

Bei dem Mangel jedes Gesetzes, nach welchem sich die akustischen Eindrücke in gegenständliche Ereignisse von gewisser und scharf begrenzter Beschaffenheit übersetzen, kann die Entscheidung kaum schwer fallen, ob dem Phantasiedrama der absoluten Musik oder dem Bühnendrama des Gesamtkunstwerkes in dieser Hinsicht der Vorzug zu geben sei. Die inneren Hervorbringungen, zu denen die Musik anreizt, sind so unmittelbar mit dem Vorgange des ästhetischen Genießens verwoben und so zarter, abwechselnder und vielfältiger Art, daß der Dramatiker, der sie der Musik gleichsam entreißt und in einer szenischen Handlung darstellt, uns nicht im mindesten befreit, sondern viel eher Gewalt antut, wofern er uns für immer die Gestalten wahrzunehmen zwingt, die er in der Musik gefunden hat. Indem der Dichter die Musik Bühnendrama werden läßt, beraubt er sie notwendig ihrer schönsten Wirkung auf den Hörer: nämlich daß dieser sich in seiner gestalterfindenden produktiven Tätigkeit erweise. Der schöpferisch veranlagte mu-

Digitized by Google

sikalische Hörer wird daher immer eine Symphonie, ein Quartett, eine Sonate dem Musikdrama oder der Oper vorziehen, immer sein innen gesehenes Drama hinter geschlossenen Augen mehr lieben als den theatralischen Vorgang. Denn ihn wird über die Zufälligkeit des Bühnendramas im Verhältnis zur orchestralen Symphonie nichts zu täuschen vermögen.

Kann, wie das schon Schopenhauer ausgesprochen hat (Ww. II. Band S. 309 f.), die Beziehung der Musik zum theatralischen Ereignis nur zufällig sein, so ist es besser, aus der Not eine Tugend zu machen und die ungebundene Freiheit zu wahren, die in der psychologischen Uebertragung der akustischen Eindrücke in gegenständliche Geschehnisse liegt. Man überlasse es der rein zuständlichen Kunst, das Spiel dichterischer Deutungen frei hervorzulocken und finde in der Willkür dieses Spiels die Macht der Musik. Man glaube nicht, daß die absolute Musik jemals ersetzt oder in ihrem künstlerischen Werte überboten werden könne durch die in sich uneinige Form des Musikdramas. Die Verbindung mit der Bühne erhöht nicht den Wert der Musik, sondern setzt ihn herab, weil die einzelnen Bestandteile dieser Synthese ohne innerlich notwendigen Zusammenhang bleiben und obendrein die Musik durch das szenisch festgelegte Bild die schöpferisch anregende Wirkung verliert, die sie als Einzelkunst ausübt. Was in der Kammermusik, in der Symphonie dazu drängt, Gestalt zu werden (wie Schiller sagt), das findet in der schaffenden Phantasietätigkeit des Hörers seine Erfüllung. Es wird bei jedem Erlebnis neu hervorgebracht und mit unserer zunehmenden Reife und Kräftigung selbst reifer, kräftiger und schöner. Welches Bühnendrama, welches Theater wollte darstellen, was während der Pastorale oder der siebenten Symphonie erlebt werden kann. Oder was sich an innern Dramen und Gesichten bildet, was man »im Hören sieht«, wenn im letzten Satze der neunten Symphonie die verschlossenen Tore bersten, breit und weit, jene Tore, durch die uns das Leben grausam in die Vorhöfe sperrte — wenn sich immer höher, immer heller Gewölbe von ewigen Maßen erschließen und wenn der Chor zur Menschheit wird, zu einer Menschheit, die die Freude Beethovens gefunden hat. Was kann es diesen Bildern gegenüber Lästigeres und Einschränkenderes geben als das Faustprogramm, zu dem Wagner den Hörer der Neunten verpflichten will? Allerdings, Beethoven rief hier am Ende seines Werkes die menschliche Stimme, da ihm die Sprache der Instrumente nicht mehr genügt hat, das menschliche Bekenntnis seines Weltgefühles zu verkündigen. Er rief die Stimme und den Gesang — aber nicht das szenische Drama.

Digitized by Google

Man lasse also die Musik wirklich Gestalt werden: aber in sich selbst, zu jeder Zeit und jedes Mal aufs Neue. Eingedenk dessen, daß die Musik die produktive Kunst ist.

Was über das Verhältnis der Musik zum Bühnendrama gesagt wurde, gilt für die Oper wie für das Musikdrama. Beide kranken an einem unheilbaren Uebel, das der Künstler hier und da vergessen machen, niemals aber grundsätzlich beseitigen kann.

Die Schwierigkeiten, zur Musik eine entsprechende Dichtung, ein adäquates Drama zu finden, die die Geschichte der Oper von Gluck und Mozart bis zum Komponisten des »Corregidor« erfüllen, sind nie zu überwinden, weil sie im Wesen der Sache gründen. Immer muß das Drama des Dichters mit dem Drama des Musikers streiten, denn immer kann der Musiker in den Gestalten, die ihm der Dichter darbietet, nur zufällige Personen und symbolische Erscheinungen der unendlich vielen Handlungen erblicken, die zur Musik möglich wären. Das zu verschleiern ist so unmöglich wie gefährlich. Es war eine Verhehlung dieser Gebrechlichkeit, wenn Wagner das Musikdrama den einzelnen Künsten sowohl seiner möglichen Wirkung als seinem ästhetischen Werte nach überordnet. In Wahrheit beraubt der Charakter des Verhältnisses von Klang und Wort und von Musik und Bühnendrama das Gesamtkunstwerk des unersetzlichen Vorzuges innerer und notwendiger Einheit. Die Uebersetzung musikalisch akustischer Wahrnehmungen und Vorstellungen in Bühnengestalten und -bewegungen ist so wenig ein Akt ästhetischer Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit, wie die Verschmelzung von Wortklang und Wortsinn eine vollziehbare ist.

Aus all dem ist zu folgern, daß die Oper (um endlich diesen doch gar nicht anrüchigen Begriff wieder in seine Rechte einzusetzen) nur dort einigermaßen ungetrübt als Kunstwerk zu genießen ist, wo man die Zufälligkeit der Verbindung der einzelnen Künste nicht gewaltsam verstecken will. Das heißt, wo die innere Zwanglosigkeit des Verhältnisses von Musik, Wort und Bühnendrama gewahrt bleibt und wo jederzeit offenherzig eingestanden wird, daß nur Gleichnisse und Sinnbilder der musikalischen Zustände die Bühne wie eine geistreiche Improvisation beleben: eine verschwebende und zarte Welt. Man schmiede die Musik nicht mehr sklavisch an das Drama, man gestehe vielmehr aufrichtig das Kompromiß, die Uebereinkunft ein. Man wähle Dichtungen, die eines zufälligen Charakters nicht entbehren und wie aus dem Stegreife erdacht und hingeworfen scheinen, mit singbaren Worten und behenden Gestalten, die so individualisiert wie möglich sind. Je weniger das zur Musik erdachte Drama verallge-

Digitized by Google

meinert und typisiert, je bestimmter, ob auch skizzenhaft, die Umrisse seiner Figuren sind, desto glücklicher ergänzt es die unbestimmbare Zuständlichkeit, die die Musik hervorruft, desto weniger bindet es die Phantasie an seine gegenständlichen Erschaffungen, an seinen Sinn. Alsdann ziehet das Drama wie ein Traum vorüber, ein Traum, den die Klänge des Orchesters für die Stunde wunderbar geboren haben. Vielleicht daß die Zukunft dann wieder besitze, was die Gegenwart vermißt: den produktiven Hörer statt des gequälten Deuters.

Digitized by Google

Zur Psychologie der Systeme.

Von

Hermann Graf Keyserling (Rayküll i. Estland).

Während der langen Jahre, da ich mühsam im Dunklen nach Klarheit rang, hat es kaum eine aufklärendere Erfahrung für mich gegeben als die, daß Tiefsinn zum Unsinn führen kann. Einst begegnete mir ein grüblerischer Geist, der zur Ueberzeugung gelangt war, daß dem Sein das Recht, dazusein, als Prinzip zugrunde läge. Die Theorie war keine glückliche: das Recht ist ein sekundärer Begriff, es liegt bloß bestimmten Kulturformen zugrunde und hält schon als Grundbegriff der Kultur der Kritik nicht stand, geschweige denn als Prinzip alles Wirklichen. Solches begriff ich sofort. Förderlicher jedoch als diese billige Einsicht ward mir das Verständnis des Weges, auf welchem die verfehlte Theorie gewonnen worden war. Es erwies sich bei eindringlicher Untersuchung, daß der Fehler im betrachteten Falle das Zeichen einer Fähigkeit war, welche, richtig orientiert, zu höchst bedeutenden Erkenntnissen hätte führen können, wie sie denn auch später zu solchen geführt hat: unter der Voraussetzung, daß das Recht eine metaphysische Wesenheit wäre, liegt nämlich das Recht dazusein dem Sein tatsächlich zugrunde. Es gehört aber Tiefsinn dazu, dieses Verhältnis deutlich zu erblicken, während es geschulten Durchschnittsköpfen ohne Schwierigkeit klar gemacht werden kann, daß die Voraussetzung irrig ist. Das kleine Beispiel, das ich hier anführe, ist symbolisch für nicht wenige der gewaltigsten Gedankensysteme, von welchen die Geschichte weiß: nicht selten steht ihre Wahrheit in gar keinem Verhältnis zu dem Tiefsinn, der sie hervorrief. Schlägt das Denken eine falsche Richtung ein, so führt es, trotz aller Kraft und Ausdauer, nicht zum erstrebten Ziel.

Was ist Tiefsinn? Tiefsinn heißt das Vermögen, das Gegebene auf seine Grundbedingungen zurückzuführen, sein Weg ist intensives Abstrahieren, dessen Charakter daher nicht Differenziation sondern Integration. Dies will sagen, daß die Einheit, zu welcher Tiefsinn

Digitized by Google

hinleitet, nicht durch Ausscheidung sondern durch Vereinheitlichung zustande kommt. So ist Kants Kritik tief, weil ihr Unternehmen, die Natur aus den Bedingungen ihrer Erfahrbarkeit heraus zu begreifen, auf ihren Seinsgrund zielt, und weil hinter dem Grunde, bei welchem Kant stehen blieb, von seiner Stellung aus wirklich kein anderer mehr zu erblicken ist. Kants Abstrahieren ist ein intensives, da es jede Tatsache auf ihre Seinsbedingungen zurückführt, die Einheit seiner Philosophie kommt nicht durch Ausscheidung oder Auflösung der Vielheit zustande, sondern durch deren Zusammenziehung. Dagegen ist Ostwalds Naturphilosophie etwas Flaches, weil sie das Symbol eines willkürlich abgegrenzten phänomenalen Zusammenhangs (»Energie«) als Prinzip der Natur hypostasiert, und seine vereinfachende Zusammenfassung keine Zurückführung zum Grunde, sondern bloß eine verbale Rubrizierung bedeutete Der Naturforscher mag, ohne tief zu sein, in seiner Sphäre Vorzügliches leisten, der Philosoph, dem Tiefsinn fehlt, wird nichts von Belang zustande bringen. Aber jeder auf seinem Gebiete kann überhaupt nur dann zu wahrhaftigen Erkenntnissen vordringen, wenn sein Forschen durch ein klares und scharfes Urteil in der richtigen Bahn erhalten wird.

Es kommt also beim Philosophieren wesentlich auf die Richtung an, die das grüblerische Denken einschlägt. Ein gleicher Tiefsinn führt, je nach seiner Orientierung, zu ewigen Wahrheiten und zu Hirngespinsten. Suchen wir uns dieses Verhältnis recht deutlich zu machen. Der Geist operiert nicht mit den Dingen selbst, sondern mit Zeichen derselben, mit Bildern, Symbolen, Begriffen, die er nach Gutdünken schafft, wählt und anwendet. Er mag sie beliebig bestimmen, verstehen, verteilen, zergliedern, verbinden, verknüpfen, verschmelzen, den Zeichen als solchen fehlt jede Notwendigkeit und jedes innere Gesetz. Aber da die geistigen Operationen ihrerseits nach inneren Gesetzen verlaufen, die in der ganzen Natur Gültigkeit besitzen[1]), da sie überdies in der Regel einem praktischen Zwecke, der Erkenntnis, dienen, so nimmt das freie Spiel der Vorstellungen gewohnheitsgemäß die Form an, welche am zweckmäßigsten ist, weil sich die Dinge ihr dann fügen, so daß es den Anschein hat, als spiegelten die Vorstellungsverknüpfungen notwendig die wirklichen Vorgänge, oder als müßte umgekehrt jeder gedankliche Prozeß einen realen Hintergrund haben. So werden die Zeichen unmerklich und unbewußt hypostasiert. Jeder unreflektierte Mensch ist noch heute der Meinung, daß Begriffe wie »der Baum«, »das Gewitter«, wirk-

1) Hingewiesen habe ich auf diesen Sachverhalt schon im *Gefüge der Welt* (München 1906, F. Bruckmann); den vollgültigen Nachweis findet der Leser im zweiten Vortrage meiner *Prolegomena zur Naturphilosophie* (München 1910, J. F. Lehmanns' Verlag).

Digitized by Google

liche Dinge bezeichnen, obgleich es in Wirklichkeit nirgends »den Baum«, sondern nur unzählige, von einander verschiedene Einzelbäume, keine selbständige Entität »Gewitter«, sondern bloß ein regelmäßiges, nicht einmal absolut konstantes Zusammentreffen verschiedenartiger Naturvorgänge gibt. Bei den Gegenstandssymbolen bedeutet dieses Mißverständnis kein Verhängnis: ist »der Baum« auch kein Gegenstand, sondern eine Artbezeichnung, so paßt sich diese Bezeichnung doch allen in Frage kommenden Gegenständen an, und weist überall auf diese hin; der erkenntniskritische Fehler ruft kein falsches Bild der Wirklichkeit hervor. Bei den funktionellen Symbolen hingegen, ob sie Beziehungen oder Tätigkeiten betreffen, zieht die Hypostasierung die schlimmsten Folgen für die Erkenntnis nach sich: denn hier entspricht dem Symbol überhaupt keine substanzielle Wirklichkeit, hier ist es nur ein Zeichen unseres Verhältnisses zu den Dingen oder der Dinge zueinander und kann nicht mehr sein; hier fälscht der Denkfehler die Natur. Daß die Beziehung an und für sich etwas Wirkliches wäre, will ich natürlich nicht bestreiten, der Begriff der Materialität z. B. drückt ein unleugbar statthabendes Verhältnis der Erscheinungen zueinander aus; aber dem Symbol als solchem entspricht keine Wirklichkeit, es gibt keine Materie, weder als Phänomen noch als metaphysische Wesenheit. Hier nun fällt es dem Denkenden schwer, sein Urteil nicht zu verlieren: da Denken Beziehen ist, da Beziehungen die Objekte sind, mit denen es zum größten Teil operiert, so kommt unentrinnbar der psychologische Moment, wo irgend ein Beziehungssymbol zur Substanz erstarrt. Der Physiker ist instinktmäßig geneigt, die Kraft oder die Energie zu hypostasieren, der Biolog glaubt an eine besondere Lebenskraft, der Psycholog an spezifische Seelenvermögen und der Philosoph an irgend eine transzendente Ideenwelt. Diese hypostasierten Beziehungssymbole werden dann als Seinsbedingungen der Wirklichkeit angesehen, diese wird aus jenen abgeleitet. So ist mehr denn ein physikalisches System auf die reale Existenz der Materie gegründet, so manche physiologische Theorie aus der »Lebenskraft« deduziert worden, und Philosophen erblicken noch heute vielfach den Gegenstand der Erkenntnis oder den Grund der Welt in Begriffen wie Sein, Werden, Sollen, Idee oder Weltgesetz. Untersucht man nun genauer den Sinn solchen Mißverstehens, so erweist er sich, so ungeheuerlich dies klingen mag, als der, daß die technischen Hilfsmittel des Erkenntnisprozesses als Realgründe der Wirklichkeit aufgefaßt werden. Zwar ist schon durch Kants Kritik dargetan worden, daß die chemische Formel nicht das Wesen eines Körpers, sondern lediglich den Weg bezeichnet, auf welchem wir uns seiner bemäch-

Digitized by Google

tigen können, daß die Matérie nicht Substrat der Erscheinungswelt, sondern das Verstandesschema ist, vermittelst welches wir diese einheitlich zu beherrschen vermögen, daß der Ideenwelt kein Ur-Sein irgendwelcher Art entspricht, sondern daß sie den Rahmen bildet, dessen der Geist bedarf, um von der Wirklichkeit einen Begriff zu gewinnen: — aber leider nicht mit solcher Evidenz, daß jedes Mißverständnis fortan unmöglich gewesen wäre. Die Mißverständnisse blühen vielmehr noch heute üppig fort. Es ist eben außerordentlich schwer, eine ratio essendi von einer ratio cognoscendi zu unterscheiden, umso schwerer, als jeder von Hause aus geneigt ist, die Gründe, die er einsieht, als die einzig existenten und einzig möglichen anzuerkennen; ja es ist für den, welcher auf logischem oder dialektischem Wege zum Grunde der Dinge vordringen will, ein schier unentrinnbares Schicksal, daß er statt beim reinen Sein beim reinen Instrumente landet. Auf solchen Mißverständnissen aufgebaute Weltbilder können natürlich nicht standhalten, es braucht jedoch nicht weniger Tiefsinn in ihnen zu stecken, als in dauerhafteren Geistesgebilden. Auch das Abstrahieren, durch welches man zu letzten instrumentalen Begriffen gelangt, ist ein Integrieren, ein intensives Vereinfachen, kein verbales Rubrizieren, ätzendster Scharfsinn und bohrendster Tiefsinn können in ihm zu Tage treten. Die letzten zusammenfassenden Beziehungssymbole liegen eben, vom erkennenden Bewußtsein aus betrachtet, gerade so sehr in der Tiefe wie die Gründe der Wirklichkeit; nur liegen sie in einer anderen Richtung. Ob der wahrheitssuchende Philosoph von den zwei Wegen, die sich ihm auftun, und die beide zur Tiefe hinabführen, den richtigen wählt, hängt von seinem Unterscheidungsvermögen ab; mit dem Tiefsinn ist es nicht getan.

Die aufgedeckte Verwechselung ist nicht die einzige, welche die Denker aus ihrem Kurs verschlagen hat. Wer Erkenntnisschemen nicht als Dinge auffaßt, braucht den Grund der Wirklichkeit deshalb nicht richtig zu bestimmen: er mag bei Trugbildern seinen Grund finden, bei wesenlosen Geschöpfen der Einbildungskraft. Ja, die ganze Schöpferkraft eines großen und gewaltigen Lebens mag dem Glauben an Unwirkliches Ausdruck verleihen. Dieses ist bei den meisten der religiös zentrierten Denker der Fall gewesen, die doch alle ehrlich gesucht, fast alle lange gezweifelt haben und alle zuletzt ihrer Wahrheit gewiß gewesen sind. Im Sinne Carlyles haben freilich auch solche Geister aus der Wirklichkeit heraus geredet, es sind »aufrichtige« Menschen gewesen, deren Leben für sie eine »Tatsache« bedeutet hat, im Sinne gewisser Pragmatisten haben sie sogar die Wahrheit gesprochen, da es nach deren Lehre überhaupt kein anderes

Digitized by Google

Wahrheitskriterium geben soll als die Wirklichkeit des individuellen Erlebnisses: der Wahrheit, um welche es der metaphysischen Forschung zu tun ist, haben sie jedenfalls nicht Ausdruck verliehen, denn ihr aufrichtiger Glaube ging nicht auf das absolut Wirkliche, aus welchem die Einbildungskraft stammt[1]), sondern auf ein Geschöpf eben dieser Einbildungskraft. Psychologisch sind diese beiden grundverschiedenen Sphären freilich schwer zu unterscheiden, weil auch das metaphysische Sein, gleich den Produkten der Phantasie, vom individuellen Geiste anerkannt, d. h. geglaubt werden muß, um vor seinem Bewußtsein als wirklich dazustehen; aber vom Standpunkte des Psychologen ist dieses Problem nicht zu lösen. Dem Psychologen sind alle Vorstellungen gleich wirklich, und es besteht doch ein Unterschied zwischen einer Halluzination und der objektiven Welt, ein Unterschied, der in diesem Zusammenhange das Wesentliche bedeutet. Für das betreffende Individuum ist eine unmittelbare Unterscheidung, wie gesagt, ganz unmöglich: wie soll die Nonne, die nach jahrelanger beharrlicher Versenkung endlich die Gottheit schaut, unmittelbar erkennen, daß sie einer Halluzination zum Opfer fällt, daß ihre Vision bloß das offenbart, was sie sich selbst suggeriert hat? Wie soll der Visionär sein Gesicht als Sonderausdruck des allgemeinen Verhältnisses beurteilen, daß besonders angelegte Geister, besonderen Behandlungen unterworfen, mit Unvermeidlichkeit das Objekt ihres Glaubens zu Gesicht bekommen müssen? — Der Prozeß der Verinnerlichung, der zur Erkenntnis des absoluten Seins führen kann, hat tatsächlich weit häufiger Phantasmagorien ins Leben gerufen; man denke an die Gnosis des Orients und an die Mystik des sterbenden Griechentums. Allein mit dem, der die »Eins« erlebt hat oder die Verschmelzung mit Gott oder die Befreiung der Seele vom Körper, ist nicht zu diskutieren; er wird niemals einsehen, daß sein Erlebnis Täuschung war. Und einer solchen kann unter gewissen physischen Einflüssen ein jeder zum Opfer fallen, allen voran der »starke« Geist, der nur dasjenige glaubt, was er mit seinen eigenen Augen gesehen hat: denn wenn der einmal etwas Abnormes erblickt, so glaubt er es gewiß, da er die Debilität seines Nervensystems für ausgeschlossen erachtet. Die Halluzination bezeichnet freilich den extremsten und zugleich elementarsten Fall einer Verwechselung des Subjektiven mit Objektivem, aber es ist prinzipiell das gleiche Phänomen, wenn ein Denker auf dem Wege der Verinnerlichung zur

1) Die kritische Definition des »absolut Wirklichen« habe ich im fünften Vortrage meiner *Prolegomena* gegeben; ausführlicher behandelt den gleichen Gegenstand meine Mitteilung an den IV. Internationalen Philosophencongress zu Bologna, betitelt *Die metaphysische Wirklichkeit.*

Digitized by Google

Anerkennung von Voraussetzungen gelangt, die nicht das absolute Sein, das schöpferische Prinzip seines Lebens, sondern die Grenzen seiner individuellen Befähigung oder die Vorstellungen seiner Zeit zum Ausdruck bringen, und dieses ist bei allen denen, die innerlich nicht ganz frei waren, ohne Ausnahme der Fall gewesen. Die meisten Denker haben dort den Grund gefunden, wo zufällige Umstände ihn suchen hießen, so der Christ in den Dogmen der ererbten Religion, der Humanist des Mittelalters in der Metaphysik des Aristoteles, die dazumal für unfehlbar galt, der Intellektualist an den Grenzen seines Begriffsvermögens. Sie alle glaubten in aller Aufrichtigkeit das absolut Wirkliche erkannt zu haben, und doch ist das, woran sie glaubten, im absoluten Sinne ein Unwirkliches gewesen. Liegt nun die Voraussetzung einer Philosophie in der Sphäre der Unwirklichkeit, so zieht sie notwendig das ganze System aus der Wirklichkeit in die Unwirklichkeit hinüber. »Erlebtes« haben auch solche Geister ausgesprochen, welche die Welt aus den Grenzen des Zufalls heraus begriffen — der lebendige Geist kann nur Erlebtes künden — doch ihr Erlebnis war nicht das der Wirklichkeit.

Der Abstraktionsprozeß wahrhaft großer Denker hat trotz alles Augenscheins immer in die Tiefen der Wirklichkeit hinabgeführt; das macht, daß sie als Menschen zu groß und zu lebendig waren, daß ihnen sonach die Wirklichkeit etwas zu aufdringlich Gegebenes war, als daß sie dieselbe je hätten verkennen können. Ihnen mußte verschieden dünken, was schatten- und was wesenhaft ist. Aber was sie tatsächlich aussprachen, ist trotzdem in den meisten Fällen schattenhaft gewesen. Zu allen Zeiten gilt die Wirklichkeit gewisser Schatten als selbstverständlich und gewiß, sie wird von niemandem in Frage gestellt. Der unselbständige Denker bewegt sich dann durchaus in der Sphäre der Unwirklichkeit, der selbständige jedoch, dem sich die Wirklichkeit auftat, stellt immerhin eine Gleichung zwischen dieser und den geläufigen Begriffen her, oder drückt sie doch wenigstens in deren Stil und Sprache aus. So meinte Plotin, die letzte Wirklichkeit, zu der er allerdings in unmittelbarer Beziehung stand, sei eben die absolute attributlose Eins, jene Grenze des ausschweifenden alexandrinischen Abstraktionsvermögens, und St. Jean de la Croix, sein mystisches Erlebnis bestätige eben die Wahrheit der katholischen Heilslehre. Und was die zweite Stellung zum Zeitgeiste betrifft, so hat sich Spinoza der Ausdrucksformen der Scholastik und Kant derjenigen des Rationalismus bedient, ohne daß Spinoza ein Scholastiker, noch Kant ein Rationalist gewesen wäre. Hier ist es nicht immer leicht, das Unmittelbare und insofern Zeitlose vom historisch Bedingten und im tieferen Sinne Unwesentlichen zu unterscheiden. Hegel wird heute

Digitized by Google

kaum mehr verstanden, Kant sogar von bedeutenden Geistern in schiefer Perspektive gesehen, und wenn Plato bei allem Mißverstehen fast immer richtig gewürdigt worden ist, so liegt das nicht an der Zeitlosigkeit seiner Gedanken, die im Gegenteil ein eminent zeitliches Gewand tragen, sondern an der herrlichen Persönlichkeit, die sich im Stile kundtut und eines jeden Bewunderung erzwingt. Es ist ein gar wunderliches Schauspiel, das die Geschichte der Philosophie dem nachdenklichen Beschauer darbietet. Da Wirklichkeit und Schemenwelt, persönlich-Subjektives und allgemein-Objektives, so grundverschieden sie sind, doch als zu einer Vorstellungswelt gehörig das Bewußtsein füllen, so sind die allgemeinen Weltanschauungen aller Zeiten ein Gemenge unvereinbarer Elemente gewesen. Nur Geistern von souveräner kritischer Befähigung, wie die größten Philosophen sie besessen haben, oder Seelen von elementarem Lebensgefühl, wie es einige Dichter und Mystiker ausgezeichnet hat, ist es überhaupt gelungen, Sein und Nicht-Sein zu unterscheiden.

Noch ein drittes und letztes Haupt-Hindernis steht der Erkenntnis der Wirklichkeit im Wege, außer der Verwechselung der Denkmittel mit dem Denkobjekte und der äußeren Voraussetzungen mit den inneren: die allzumenschliche Annahme, daß das Wirkliche notwendig begreiflich sein müsse, und mit gewohnten Begriffen zu begreifen. Dieser Glaube ist unseren Denkgewohnheiten dermaßen eingewurzelt, daß wohl keiner ganz frei von ihm sein dürfte. Wohl keinem fällt es von Hause aus ein, beim Erkenntnisprozeß nach Maß zu arbeiten, wie Bergson sich glücklich ausdrückt, alles Neue soll in die fertigen Begriffskleider hineinpassen müssen. Nun ist aber das Wirkliche durchaus nicht mit Notwendigkeit zu begreifen, und niemals von Hause aus einleuchtend. Hier haben Bergsons Untersuchungen zu endgültigen Ergebnissen geführt. Nur in dem allgemeinsten Rahmen, wie die Kritik der Vernunft ihn abgesteckt hat, und auch hier nur zum ganz bestimmten Zwecke der wissenschaftlichen Analyse, sind unsere fertigen Schemen notwendige Erkenntnismittel[1]), notwendig in dem Sinne, daß sie das Erkennen als Erkennen definieren; in jedem besonderen Falle beweist die Zurückführung einer neuen Beobachtung auf einen bekannten Begriff weder, daß das Neue begriffen wurde, noch die Klarheit der gewonnenen Einsicht, daß diese richtig ist. Klar erscheint das, was unsere Erwartungen befriedigt — in dem Falle erscheint auch das als deutlich, was an sich vollkommen unverständlich ist, wie dem gläubigen Katholiken der Wortlaut seiner Dogmen, oder dem Hegelianer die Hegelschen Naturdefinitionen;

1) Ueber den wahren Sinn der *Kritik der reinen Vernunft* wäre der dritte Vortrag meiner *Prolegomena* nachzulesen.

Digitized by Google

unklar das, was unerwartet kommt, was in die fertigen Geistesschemen nicht hineinpaßt. Daher zunächst nur solche Bestimmungen befriedigen, die Neues auf Bekanntes zurückführen. Aber wie, wenn die neue Wahrheit in der Form alter Begriffe nicht auszudrücken wäre? Bei wahrhaft ursprünglichen Einsichten ist dieses fast immer der Fall, da solche das Wirkliche in seiner Eigenart präzis erfassen, während die Allgemeinbegriffe nur Gattungsmerkmale annähernd wiedergeben. Und doch ist sich zumal in früheren Zeiten kaum ein Denker dessen bewußt gewesen, daß gewisse neue Wahrheiten die alten Begriffe sprengen müssen. Fast alle sind sich sogar über ihre eigenen originalen Einsichten erst klar geworden, nachdem sie dieselben auf geläufige Begriffe zurückgeführt hatten. So hat Hegel den Grund der Wirklichkeit, gleich den Joniern, mit der Vernunft identifiziert, obgleich er dazu gar keine innere Veranlassung hatte, so jeder Mystiker die Tiefe seines Lebens mit dem Gottesbegriff, und Fichte eben diese mit Kants erkenntnistheoretischem Ich. Aber die Begreiflichkeit, die von psychologischen Verhältnissen abhängt, ist alles, nur kein Maßstab für die Wahrheit; viele Wirklichkeiten, und unter diesen die gewissesten von allen, sind sogar wesentlich unverständlich, dem analytischen Denken unfaßbar; sie erscheinen nicht bloß im Augenblick unbegreiflich, sie werden nie begriffen werden[1]). Wem das befremdlich vorkommen sollte, der besinne sich doch darauf, wie wenig sogar in der Mathematik, dem eigensten Mittel der Vernunft, die Begreiflichkeit über die Richtigkeit entscheidet: hier erweist es sich, daß sogar Denkbarkeit und Begreifbarkeit nicht notwendig zusammenfallen. Um konkrete Aufgaben zu lösen, bedarf es nicht selten der Symbole, die an sich selbst Absurda sind, wie die komplexen Zahlen, und Operationen solcher Art, daß kein Verstand ihnen nur irgendwie zu folgen vermag. Auch die neueste Physik transzendiert über alles Begriffsvermögen, auch die Naturwissenschaft kann nicht mehr durch ihre Begreiflichkeit definiert werden, — und doch hat es die Physik nicht einmal mit der ganzen physikalischen Wirklichkeit, sondern nur mit deren großen Umrissen zu tun. Sie kennt nur das eine Ziel, die Natur vollkommen zu beherrschen, und genau im gleichen Sinne wie der praktische Menschenkenner nicht darauf ausgeht, die Seele in ihrem tiefsten Weben zu erfassen, sondern grob mit Gesamtwirkungen rechnet, bringt der Forscher alles Geschehen auf allgemeine Gesetze, die nur soweit genau bestimmt werden, daß sie ein Schema bieten, in welches alle in Frage kommenden Vorgänge mit Sicherheit hineinpassen; wobei im Prinzip noch unentschieden bleibt, ob dieses Schema aus der Gegebenheit abstrahiert, oder dieser vielmehr aufgedrängt

1) Vergl. meine *Prolegomena*, Vortrag V.

Digitized by Google

wurde. Zum wesentlichen Verständnis führen Schemen aber nie, auch dann nicht, wenn der gewonnene Begriff als erschöpfend betrachtet werden darf; ja denkt man genauer nach, so erweist es sich, daß es ein volles Verständnis des unabhängig von unserer Einbildungskraft Existierenden überhaupt nicht geben kann: die chemischen Metamorphosen sind als solche um nichts verständlicher als die Materialisationen, von denen aus psychistischen Sitzungen berichtet wird, sodaß, wer die Wirklichkeit am Maßstabe ihrer Begreiflichkeit messen wollte, alle Natur folgerichtig zu leugnen hätte. Aber über diesen Punkt hat von jeher die größte Unklarheit geherrscht. Gewisse Erscheinungen — von einem streng objektiven Standpunkte aus betrachtet, willkürlich ausgewählt — haben als begreiflich gegolten, andere als unbegreiflich, und da nur das Begreifliche wirklich sein durfte, so haben die großen Denker, die meist viel mehr wußten, als sie zu begreifen imstande waren, ihre innere Erfahrung vergewaltigt; ja sie haben, da sie nur das verstanden, was sie auf Begriffe bringen konnten, und nur die Begriffe ihnen deutlich erschienen, welche sie fertig vorfanden, ihre Erkenntnisse durch die Deutung, die sie ihnen zuteil werden ließen, nicht selten geradezu gefälscht. Dieses ist die Geschichte der meisten Systeme gewesen: eine originale Einsicht wurde entsprechend individuellen oder zeitlichen Voraussetzungen interpretiert und die Interpretation dann für das Original ausgegeben. Solches gilt zumal von Hegels Philosophie, deren konkreter Ausdruck dem Werte nach in gar keinem Verhältnisse steht zu dem, was sie will und bedeutet: tiefen Sinn hat Hegel nur zu oft in Form des Unsinns ausgesprochen, eines Unsinns, den nur er selbst dank derselben besonderen Veranlagung, die ihn seine unglücklichen Begriffe wählen ließ, und ein geringer Teil seiner Jünger, die heraushörten, was er eigentlich sagen wollte, überhaupt je verstanden hat. Es wäre ja undenkbar, daß es einem heutigen, recht mittelmäßig veranlagten Philosophen gelingen sollte, einen großen Geist vergangener Zeiten mit Herablassung und dabei richtig zu kritisieren, wenn jener Geist nicht eben in Voraussetzungen gefangen gewesen wäre, die ihm der Zufall empirischer Verhältnisse diktiert hatte: da diese Voraussetzungen mit der Zeit notwendig fallen, da ihre Unhaltbarkeit sich praktisch erweist, so schreitet die Erkenntnis fort, obschon die Qualität der Denker gewiß nicht im gleichen Maße steigt, wie die Wissenschaft sich vervollkommnet. Bald wird es beschränkten Köpfen möglich werden, gegenständliche von haltlosen Voraussetzungen mit Sicherheit zu unterscheiden und so der objektiven Wahrheit näher zu kommen als solches den großen Geistern eines Thomas oder Hegel jemals gelungen ist. Noch sind wir freilich nicht so weit, o nein. So mancher Naturphilosoph ope-

Digitized by Google

riert schlankweg mit einem Erfahrungsbegriffe, der nicht besser fundiert ist, als derjenige der Transubstantiation, andere bauen die Wirklichkeit auf Wertsetzungen auf, und wieder anderen ist aller Ausdruck eine Lüge oder die Wahrheit identisch mit der Nützlichkeit. Auch heute noch, wie zu den ältesten Zeiten, gilt den meisten die Begreiflichkeit als Kriterium der Wirklichkeit, und da die Begreiflichkeit durch das jeweilige Begriffsvermögen definiert wird, so hat es bis zur vollgültigen Erkenntnis des Wirklichen noch gute Weile.

Der philosophierende Mensch irrt, wenn wir nun zurückblicken, hauptsächlich aus drei Motiven: er verwechselt das Erkenntnisobjekt mit den Erkenntnismitteln, er sieht die bloß subjektive Wirklichkeit als eine objektive an, er hält die Begreiflichkeit für den Prüfstein der Wahrheit. Und er begreift in der Regel doch nur das, was den Vorstellungen seines Zeitalters entspricht. Zeitlos sind unter den Denkern nur ganz wenige gewesen. Dichter haben es leicht, ewige Wahrheiten auszusprechen, da sie ihr Erlebnis bloß hinstellen und dessen Deutung anderen überlassen. Turgenjeff ist nicht im Unrecht mit seiner Erklärung: die allerschlechteste Erzählung sei immer noch besser und mehr als die allerscharfsinnigste Auseinandersetzung. Unter Philosophen haben höchstens zwei oder drei Kritiker zeitlose Wahrheiten ausgesprochen — und dann die frühesten aller Denker. Weshalb die letzteren? Woher die Wahrheitsgewalt der Vision eines Heraklit, der ältesten Weisheit des Ostens, wo doch die konkreten Vorstellungen, zu welchen jene Weisen sich bekannt haben, phantastisch genug gewesen sind? — Weil sie unbefangen waren. Zu ihren Zeiten bestanden noch keine allgemein anerkannten Voraussetzungen der Philosophie, zur Interpretation fehlten Anhaltspunkte und Material. Ihre besonderen Meinungen waren nicht Ausdeutungen sondern Ausdrucksmittel. Nackt sahen sie die Wirklichkeit vor sich, nicht in der Verkleidung überkommener Begriffe. Wobei freilich ein anderes Moment nicht vergessen werden darf: die ungeheure spontane Kraft, die sich in dem erweist, daß ein Problem zum ersten Male erschaut wird, eine Kraft, die nur frühe, unverbrauchte Menschen auszeichnet und allein schon vor dem schmählichen Verhängnisse bewahrt, dem die Schwächlichkeit unentrinnbar anheimfällt: der Verwechselung der Wirklichkeit mit Schemen.

Digitized by Google

Notizen.

»Die gesamte geistige Arbeit, die in der Geschichte der ethischen Ideen der Menschheit vorliegt, ist darauf hinausgegangen, eine Formel zu finden, die das Recht des Einzelnen und das Maß seiner Verantwortlichkeit gegen die Gesamtheit allgemeingültig und einwandsfrei ausdrückt. Diese Formel wird man nie finden. Aber die Geschichte der ethischen Ideen zeigt, wie man in einem ewigen Auf und Ab die Lösung nun von der Seite des Einzelnen und nun von der Seite der Gesamtheit her gesucht hat«. Diese in ihrem Artikel »Die neue Ethik vor 100 Jahren« (Frauenbewegung und Sexualethik, Eugen Salzer 1909) ausgesprochene Anschauung von den beiden in der Entwicklung des Gemeinschaftslebens wirksamen Hauptfaktoren hat Gertrud Bäumer auch der Gliederung ihres Buches »Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts, Grundzüge der modernen Sozialphilosophie (Verlag von Eugen Salzer in Heilbronn 1910) zugrunde gelegt. Sie teilt ihren Stoff in drei Abschnitte: die individualistischen Theorien, die sozialistischen Theorien, die Synthesen. Die Reihenfolge, in der die verschiedenen Anschauungen behandelt werden, ist nicht die chronologische, sodaß es zu einer im strengen Sinne entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Zusammenhänge nicht überall kommen kann. Dafür treten die Ansichten der einzelnen Denker klar heraus und sind zum Teil sehr glücklich formuliert.

Die Persönlichkeitsidee, mit deren Darstellung G. Bäumer beginnt, findet ihre Ausbildung nach der künstlerischen Seite im humanen Individualismus, als dessen Vertreter die Klassiker, die Romantiker und Nietzsche aufgeführt werden, nach der ethischen Seite in den Systemen Kants und Fichtes, nach der naturalistischen Seite in der Philosophie der liberalen Wirtschaftspolitik und dem System Herbert Spencers. In Kants »ethischem Individualismus« liegt schon der Keim für den »idealistischen Sozialismus« Hegels. Im Gegensatz zu ihm nimmt der »positive Sozialismus« in Frankreich seinen stärksten Impuls nicht aus dem Reich der Ideen, sondern aus der Wirklichkeit. Ebenso der Sozialismus eines Marx und Engels. Individualismus und Sozialismus — wir sind die Erben beider Theorien. Für uns gilt es eine Synthese zu finden. Schon Männer wie Carlyle und Ruskin haben dieser Aufgabe ihr Lebenswerk geweiht. In der Erfüllung seiner Künstler-Mission gehört zu ihnen auch Richard Wagner, der auf ganz neue Weise das Individuelle zum »Urgemeinschaftlichen« hinaufgesteigert hat. Der Katholizismus und der evangelisch-soziale Kongreß suchen im

Digitized by Google

»christlichen Sozialismus« ihre religiösen Anschauungen mit der modernen Wirtschaftsentwicklung in Einklang zu bringen. Strenger noch und konsequenter folgt Tolstois soziale Idee den Forderungen christlicher Ethik. Im Mittelpunkt aller Bestrebungen, die das Wirtschaftsleben mit dem Geist einer sozialen Idee erfüllen wollen, steht nach G. Bäumer der »Verein für Sozialpolitik«. Die geschichtsphilosophischen Ueberzeugungen und sozialethischen Urteile, die seine Tätigkeit zum Ausdruck bringt, zeigen den Einfluß des Neu-Idealismus, als dessen Hauptvertreter die Philosophen Rickert und Cohen genannt werden. Unter den Politikern ist es Friedr. Naumann, in dem die soziale Idee der Gegenwart am lebendigsten wirksam ist. Seine Grösse liegt darin, daß er mit tief religiöser und künstlerischer Empfindung einen »fast asketisch disziplinierten Tatsachensinn« verbindet.

Dies sind die Grundlinien des Buches, das mit Kraft und Wärme geschrieben ist. Man fühlt, daß Gertrud Bäumer den Ernst der Probleme bis ins Innerste erlebt hat, daß sie selber nach einer Lösung ringt. Sie will unsere Zeit verstehen und weiß, daß ein wahres Verständnis nur aus der Kenntnis der Vergangenheit heraus möglich ist. Wie sehr sie den modernen Geist in sich aufgenommen, wie tief sie in dies verwirrende Chaos von alten und neuen Ideen hineingeblickt hat, das zeigen am besten die Stellen, an denen sie von dem sozialen Problem der Gegenwart spricht. Hier wird ihre Sprache künstlerisch schön und reich; hier ahnt man eine Persönlichkeit, die all' dem Vorwärtsdrängen, Kämpfen, Suchen nicht nur zuschaut, sondern es in aller Lebendigkeit mitempfindet. So gehört Gertrud Bäumer zu denjenigen Geistern der Gegenwart, in denen die moderne Kultur »zu sich selbst kommt«. Aber sie stellt sich weder zu jenen, die um ihrer Selbstbehauptung willen in das Höhenreich überkultivierter Lebenskunst flüchten, noch zu jenen, die sich zwar ihrer sozialen Pflicht bewußt sind, in ihrem Handeln aber nur einem instinktiven, unsicheren Gefühl und keiner klaren Wertidee folgen. Was sie aus der Menge heraushebt, ist dies: Sie weiß um einen festen Maßstab höchster Ideale, und sie erfüllt zugleich ihre soziale Aufgabe, indem sie die Werte ihrer Persönlichkeit bildend und gestaltend in das Gemeinschaftsleben der Zeit hineinträgt. L. H.

Das Problem der wissenschaftlichen Spezifikation hat in der sogenannten Methodenlehre neueren Datums eine höchst ausgiebige Diskussion erfahren, so daß ein Ueberblick über das Geleistete notwendig erscheint. Nach dem durchdringenden Erfolge der Werke von Rickert, Simmel und Münsterberg, die sich anfänglich nur um eine kritische Klärung und Orientierung über die logische Stellung der Geschichte im Rahmen des gesamten Wissenschaftsbereiches bemühen, erwächst das Interesse zu einem positiven, systematischen Ausbau des Wissenschaftsganzen in erkenntnistheoretischem Sinne fortzuschreiten — auf Grund einer alle Wirklichkeitsauffassungen umfassenden Kulturlogik. Aber immer bleibt die historische Betrachtungsweise der Wirklichkeit im Vordergrunde der Diskussion, insofern sie einen der charakteristischen Typen unter den möglichen Kausalitätsarten repräsentiert. Denn die Kausalität wird zum logischen Senkblei, an dem Tiefe und Breite der Wirklichkeitserkenntnis

Digitized by Google

abgelesen wird. An keiner Schrift treten diese Tendenzen so instruktiv hervor wie an der Schrift Hessens über individuelle Kausalität. (Dr. Sergius Hessen, Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus, Kantstudien 1909, Ergänzungsheft No. 15.) Seine Untersuchung kulminiert in der Postulierung einer von allen Introjektionen freien »primären Wirklichkeit und den in ihr selbst liegenden Kausalreihen«. Bildete die Bekämpfung von jeglichem Begriffsrealismus — des naturalistischen ebenso wie des historischen — den methodologischen Ansatzpunkt von Hessens Untersuchungen, so eröffnet sich ihm das eigentliche Problemgebiet erst in dem Versuche, den transzendentalen Empirismus als philosophischen Standpunkt zu begründen. Hier »rekonstruiert die Erkenntnistheorie sozusagen das unsichtbare Gerüst der Formen, auf welchem das Gebäude der Wissenschaft und der schlichten Erfahrung, »das Sein«, erst beruht« (cf. p. 60). Aber noch über das Gebiet der theoretischen Philosophie hinaus in die Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie hinein wird die Rolle des Kausalitätsbegriffes verfolgt. Wenn Hessen hier mehr andeutend und anregend als überzeugend verfährt, so scheint mir in seiner Diskussion über die erkenntnistheoretische Wirklichkeit ein wertvoller Beitrag zur Problematik dieses letzten philosophischen Begriffes geleistet zu sein. Ernst Pariser.

Auf den im Verlage von E. F. Thienemann, Gotha, erschienenen anastatischen Neudruck der Erstauflage der »Critik der reinen Vernunft« möchten wir kurz hinweisen. Nicht nur dem Bibliophilen wird hier eine reizvolle Gabe geboten, vielmehr wird kein Kantverehrer ohne Andacht dies nach der ersten Ausgabe getreu kopierte Buch in die Hand nehmen, das die gesamte geistige Kultur, seit es erschienen, so nachhaltend beeinflußt hat, und dessen Wirkung sich aller Wahrscheinlichkeit nach über die nächsten Jahrhunderte hin ausdehnen wird, wie sich die Wirkung der Platonisch-Aristotelischen Philosophie durch die Jahrhunderte vor Kant erstreckt hat. Wie der Herausgeber mit Recht betont, ist auch ein anmerkungsfreier Kant an sich, besonders für den Kenner, eine willkommene Erscheinung auf dem Büchermarkt. K. R.

Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin, 1910, bei Bruno Cassirer.

In seiner aus der »Geschichte des Erkenntnisproblems« wohlbekannten, eleganten und klaren Schreibweise entwirft C. in großen Zügen eine Methodologie der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, aufgebaut auf dem Grundgedanken, daß beide Disziplinen zu einer immer konsequenteren und radikaleren Verdrängung des Substanzbegriffes durch den Funktionsbegriff aus methodischen Gründen notwendig hinführen. Dabei richtet sich das Buch polemisch gegen zwei Fronten; gegen die Subsumtionslogik, die ihren wahren Sinn nur innerhalb eines metaphysischen Systems bewahrt, das wie das Aristotelische dem Gattungsbegriff substantielles Sein zuschreibt, dagegen unbrauchbar wird zum Verständnis der modernen Naturwissenschaft, deren Schwerpunkt im Gesetzesbegriff, d. h. in der Formulierung funktioneller Abhängigkeiten von Größen liegt; es wendet sich zweitens gegen jede Art von Empirismus, der bestrebt ist, aus

Digitized by Google

den sinnlich gegebenen dinglichen Daten, den Bestandteilen der Wahrnehmung, die den exakten Wissenschaften zugrunde liegenden Denkbestimmungen und Denkbeziehungen abzuleiten. In Wahrheit läßt sich der physikalische Begriff der Wirklichkeit selbst nur feststellen als Resultat der naturwissenschaftlichen Arbeit, die durch die Auflösung der starr und fremd neben einander stehenden Dinge in mathematisch konstruierte Reihen- und Ordnungsbegriffe erst einen objektiven Zusammenhang, eine kontinuierliche Einheit ebenso sehr der Erkenntnis als des durch sie erzeugten Gegenstandes erschafft.

Der leichte Fluß der Cassirer'schen Sprache macht sein Buch zu einer angenehmen Lektüre, er gestattet andererseits aber auch dem Autor über manche Schwierigkeiten und tieferen Probleme hinwegzugleiten. Immerhin bedeutet das Werk einen wertvollen Beitrag zur Klärung der methodischen Eigenart von Mathematik und Physik, deren Begriffsbildung in glücklicher Weise an der Hand zahlreicher Beispiele aus beiden Gebieten erläutert wird. K. F.

Redaktionelle Notiz.

Herr Privatdozent Dr. Ruge tritt mit Beginn des neuen Bandes aus der internationalen Kommission aus und damit von den redaktionellen Geschäften zurück. Die internationale Kommission bedauert, daß Herr Dr. Ruge durch vielfache Arbeiten so in Anspruch genommen ist, daß er der Redaktion des deutschen Logos seine Kräfte nicht weiter zur Verfügung stellen kann. Sie spricht ihm für seine bisherige Tätigkeit den herzlichsten Dank aus.

Die deutsche Logos-Redaktion:
Richard Kroner. Georg Mehlis.

Digitized by Google